شهاب الدين السهروردي

مراجعة وتقديم: إنعام حيدورة

حكمة الإشراق





حكمـــة الإشــراق



اسـم الكتـــاب: حكمـة الإشـراق

المؤلـــف: شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي

مراجعة وتقديـم: إنعـــام حيـدورة

النـــاشــــــر: دار المعـارف الحكميـة

إخــراج الكتـــاب: Idea Creation

عـدد الصـفـحـات: 170

القيـــــــــاس: 14.5*21.5

تــاريــخ الطبــع: ٢٠١٠

حكمــــة الإشـــــراق

شيخ الإشراق شهاب الدين السهرورديّ

مراجعـــة وتقديـــم:

إنعــــام حيـــدورة

الطبعة الأولى

[١٤٣٠ هـ. - ٢٠١٠ م.]



العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي
تلفـــاكس: ٠١-٥٤٤٦٢٢ - Email: almaaref@shurouk.org

بسم الله الرحمن الرحیم

الفهرس

القسم الثاني

في الأنـوار الإلهـية ونـور الأنوار ومبادي [ومبادئ] الوجـود وترتيبـها

هذا الكتـــــاب

يعيد معهد المعارف الحكمية طباعة كتاب «حكمة الإشراق» للفيلسوف المتأله السهروردي، وهذا الأمر يعدّ تحدياً حقيقياً، فالكتاب حُقّق مرتين. التحقيق الأول قام به الفيلسوف الفرنسي «هنري كوربان»، وصدر عن مؤسسة مطالعات وتحقيقات في طهران، والثاني قام به «جون والبريدج» و«حسين ضيائي» وصدر عن «Brigham young University press»» في الولايات المتحدة الأميركية.

والتحقيقان استقبلا بطريقة احتفالية، وشغلا الباحثين بالشأن الفلسفي، وهذا الأمر يجعل الإقدام على تقديم طبعة جديدة لهذا الكتاب مسؤولية ومخاطرة علمية، لأن القارىء سيستجلب معه عند القراءة تلك الأجواء، وسيحكم عليه من خلال مسبقات، حملت في طياتها عناصر الإطراء والتمجيد.

من هنا، يمكننا القول إن المعهد، يُقْدِمُ على مغامرة علمية في هذا العمل، وهذه المغامرة بحاجة إلى مشروعية، فهل يستطيع المعهد والباحثة أن يقدّم السهروردي؟ وما هو الإطار الذي سيضعه فيه؟ فنحن اعتدنا أن نؤطّر الفلسفة، أن ننسبها، فنرحل بالفيلسوف إلى عوالم الآخر، لنجد له موطناً نعزله فيه.

سؤالٌ سألناه، وأخذنا نبحث عن إجابة، سرعان ما انقشع المشهد عن صورة

جديدة. صحيح أن المشتغلة على الكتاب «إنعام حيدورة» قد انطلقت من الموجود، استفادت منه، وتعقلته، اقتبست، أخذت، ولكنّها بحثت عن صورة «السهروردي» فوجدته متعبّداً، يتلو الدعاء، يحبك الفلسفة التي أصبحت حكمة بخيوط الشهود والمنطق، ليقيم منها صرحاً من الأفكار تربط بين أطرافها آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية.

فالباحثة إنعام حيدورة في اشتغالها على الكتاب وتقديمها له، لم تبحث للفيلسوف عن أصل تنسبه إليه، كما جرت العادة في ذلك، فهي قدّمته باعتباره ممثلاً لتيار فكري في الحضارة الإسلامية، وليس كما نسب حيناً إلى نزعة فارسية، – تريد إحياء التراث الفلسفي القديم –، وحيناً آخر إلى نزعة أفلاطونية، و... وفي كلّ مرة لعب المقصد والهدف لعبته، أراد أن يعيد إنتاج إعدامه.

ولكننا هنا في هذا الكتاب، رأينا الباحثة تموضع السهروردي في موضعه. فهو دون شكّ تأثّر، أخذ، ولكنه سوّغ وقدم فلسفة منتمية إلى بيئة إسلامية، تنطلق من رؤية ملتزمة بالنظرة الكونية للإسلام، لذلك نراه يتحدّث عن الإطار التوحيدي للحكماء المشرقيين، وكأنه يريد أن يقول لنا إن التوحيد هو الأصل، الذي تبنى على أساسه معارفنا الإسلامية. وهذه الرؤية تثبت أن التوحيد هو الأصل هو منبع الإشراق، وكلّ إشراك كان إضافة إنسانية.

انطلقت الباحثة في تقديمها للسهروردي من خلفية، ترى أن الفلسفة الإسلامية لها خصوصيتها، تُعْرَف من خلال طرحها لقضاياها، ومن خلال التزامها بالنظرة الكونية التي تقوم على التوحيد. صحيح أن هذه الحضارة تستفيد واستفادت من الآخر، ولكنّها لم تبق أسيرة له، فهي لم تعتمد استنساخ المقولات، لم تقل ما قاله الآخرون دون رؤية أو تبصر، فهذه الفلسفة على تنوع اتجاهاتها ومذاهبها، كانت تحمل نظرة الإسلام ورؤيته لله والكون والإنسان، لذلك نراها تنشغل في إظهار المتطابق والمتماثل بينها وبين النص القرآني.

فالإسلام في تجلّيه الأمثل، لا يمكن عزله عن الحضارة الإنسانية، بل يمكن القول إن الإسلام هو التجلي الأتم لحضارة إنسانية تقوم على التوحيد انطلقت مع آدم عليه

السلام، وأنزلت بالتدريج على البشرية، حتى وصلت إلى تمامها مع النبوة الخاتمة لنبي الرحمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

وبالتالي فكل حضارة إنسانية دعت بمحتواها وتعاليمها إلى التوحيد واحترام الإنسان ككائن مكلف بالخلافة، هي جزء من حضارة الإسلام، ومظهر من مظاهره التكاملية التي وصلت إلى تمامها مع الدعوة الإسلامية.

هذا لا يعني، أن الباحثة حاولت أن تبث بالكتاب أفكار خاصة، ولكنها موضعته في الإطار الذي ينتمي إليه، فهي قدّمت بلغة علمية رصينة، عرضت الآراء بموضوعية، تبنّت نظرة محددة، ولكنها أبقت النص على حرفيته دون التدخل به، حتى الأخطاء التي اكتشفتها، أشارت إليها، وصوّبتها في الهامش. فهي تركت السهروردي في نهاية الأمر يتكلم بلغته كما أرادها.

من هنا، سنرى هذا الكتاب كتاباً يعرض فلسفة السهروردي دون أحمال النسّابة وعلماء الغور في الأصول، فهو في نهاية الأمر كتاب ساهم في الحضارة الإسلامية، قدم صورة جديدة، مزج الألوان لانتاج أفق جديد، قد نتفق معه أو نرفضه، فهذا خيار القارىء، ولكنّه يبقى جزءًا مكوّنًا في حقل تداولي انبنى على أسس الإسلام ونظرته الكونية.

أحمد ماجد

مقدّمـــة

بسم الله الرحمن الرحيم

«كان جلّ وتعالى في عماء ما تحته هواء، وما فوقه هواء، وهو أوّل مظهر إلهي ظهر فيه، سرى فيه النّور الذاتي، كما ظهر في قوله [تعالى]: ﴿الله نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأرْضِ﴾[1].

فلمّا انصبغ ذلك العماء بالنور فتح الله فيه صور الملائكة المهيمين، الذين هم فوق عالم الأجسام الطبيعيّة، ولا عرش ولا مخلوق تقدّمهم، فلما أوجدهم تجلّى لهم، فصار لهم من ذلك التجلّي غيباً. كان ذلك الغيب روحاً لهم؛ أي لتلك الصور، وتجلّى لهم في اسمه الجميل فهاموا في جلال جماله فهم لا يفيقون..»[2].

وورد عن أهل التحقيق أنّ أول ما أراد الله وجود العالم انفعل عن تلك الإرادة بضرب من التجلّي التنزيهي، إلى الحقيقة الكلّيّة، فانفعل عنها حقيقة كلّيّة تسمّى الهباء، هي أول موجود في العالم. فتجلّى بنوره تعالى إلى ذلك الهباء [المسمّى عند أهل الفلسفة بالهيولى الكلّ] فقبل منه تعالى كلّ شيء في ذلك الهباء، على حسب قوّته واستعداده. فكان أول صادر وأول سيّد وأول عابد.. وأوّل ظاهر في الوجود؛ حقيقة محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم، وحقيقة عليّ ابن أبي طالب عليه السلام.

---

(١) سورة النور، آية ٣٥.

(٢) الفتوحات المكيّة ج٤ جلد ١، ص١١٩.

فالظهور لنوره الفعليّ تعالى، وأمّا ذاته فهي المحتجبة من فرط نوره، استتر بشعاع نوره عن نواظر خلقه. فاسمه تعالى الظاهر أي ذات لها ظهور، فقولنا ذات إشارة إلى مرتبة غيب الغيوب، والظهور إشارة إلى نوره الفعليّ الذي أشرقت به السماوات والأرضين.

هو نور النور والوجود المطلق.. هو الحقّ الإضافي والظلّ الممدود.. هو الوجود الحق والإضافة الإشراقية.. هو النور الغنيّ ونور الأنوار والعقول.. هو نور الأنوار القاهرة الأعلين والأدنين.. هو نور الأنوار الإسفبّهدية والفلكيّة.. هو نور النور القاهر ونور النور المدبّر..

«قف على باب الملكوت وقل: يا قيّوم الملكوت! الظلام أحاط بي، وحيّات الشهوات لسعتني، وتماسيح الهوى قصدتني، وعقارب الدنيا لدغتني، وتركتني بين خصومي وحيداً فريداً. يا من هو أرحم عليّ من أبوي! أنقذني وخلّصني من سخطك. أدعوك يا ربّ بأنين المذنبين! أدعوك يا ربّ بتأوّه المجرمين! أناديك يا ربّ نداء غريق في بحر الطبيعة، غارق في مهمّة الشهوات! مطروح على باب كبريائك، أيحسن من لطفك ردّ الفقير خائباً!؟ أيليق بجودك طرد الكئيب قانطاً!؟ كل عبد إذا استجار بمولاه، أجاره؛ فما لعبدك قد استجار بك، فلا تجيره!؟ أسيرٌ على الباب واقفٌ يشكو من جيران سوء. لكلّ أسير قوم يرحمونه. فما بال أسيرك لا ترحم عليه بنظرة منك؟ العبيد الآثمين في فرح ونيل إذا لاذوا بمواليهم، أحسن مواليهم إليهم. فما لعبدك الملتجىء بجناب جبروتك، لا تلتفت إليه بجذبة من جذبات نورك؟...

سبحانك ربّ الجبروت، أنت سبّوح قدّوس، ربّ الملائكة والروح، أذقني حلاوة أنوارك وأهّلني لمعرفة أسرارك! إلهي كم من عبد آبق ألمّ به مرضٌ، فطرده الناس ولم يرضوا بمجاورته، فحملوه وطرحوه على باب مولاه فبينما هو ينوح على نفسه، إذ أشرف عليه صاحبه فرحم غربته وذلّته فقال: «يا عبد سوء هربت عنّي، ثمّ عدت إليّ حين لم يقبلك غيري فعفوت عنك». إلهي أنا العبد الآبق حلّ بي مرض المعاصي. ها أنا مطروح على باب كبريائك على ظمإ، فما بال مريضك لا تعالجه

وظمآن لطفك لا تسقيه شربة من زلال عفوك!؟

يا من قذف نوره في هويّات السابقين، وتجلّى بجلاله على أرواح السائرين وانطمست في عظمته ألباب الناظرين، اجعلني من المشتاقين إليك، العالمين بلطايفك. يا ربّ العجايب، وصاحب العظائم، ومبدع الماهيّات، وموجد الإنيّات، ومنزل البركات، ومظهر الخيرات، اجعلنا من المخلصين الشاكرين الذاكرين الذين رضوا بقضائك وصبروا على بلائك. إنّك أنت الحي القيّوم، ذو الحول العظيم والأيد المتين، الغفور الرحيم»[1].

ما أجمل هذه المناجاة، وما أشدّ أنس كلماتها، وعذوبة معانيها. كيف لا وقد صدرت عن حكيم متألّه، وصل شرق العالم بغربه وجمع بين الفكر والشهود، بين العقل والقلب، بين المنطق والعشق... والدين والعرفان، عقل ومن ثمّ عشق. هو فيلسوف جاء بحكمة أشرقت بها سماء العالم، لم يقتصر إشراقه على شرق دون غرب، ولم يختصّ به مكان دون غيره، بل إنّه جمع بفلسفته العرفانية الفلاسفة القدماء المختلفين شرقاً وغرباً في حجر الإسلام.

هو أول حكيم إسلامي استفاد بصورة دائمة وواضحة، من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة، وعمل جاهداً على إظهار الوحدة بين التفكّر العقليّ والمعاني القرآنية. فقد ربط بين الفكر الإنساني والفكر الإلهي، وكأنّه انتزع الحكمة من القرآن الكريم، بطريقة متينة وجميلة، ومتناسقة مع الآيات القرآنية. هو أوّل من جاء بحكمة كانت عبارة عن مشاهدة وجدانيّة ومكاشفة عرفانية، تُظهر فيها حقيقة الوجود للإنسان كما هي.

ففي الوقت الذي كانت فيه الفلسفة تواجه ضربات شديدة ومتلاحقة من قبل أبي حامد الغزالي، وأبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني. وفي نفس الفترة التي بذل فيها ابن رشد جهوداً كبيرة عندما وجد أنّ الفلسفة في خطر فردّ على كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة» بـ «تهافت التهافت»، ظهرت في

---

(١) **كلمة التصوف**، سه رسالة از شيخ اشراق، ص٨٥، تهران١٣٩٧.

مشرق العالم الإسلامي فلسفة جديدة سمّيت بـ «حكمة الإشراق»، جاء بها شهاب الدين السهروردي، وقد كان لها نمط جديد خاص. وقد اعتبر السهروردي أنّه ورث حكمة لا يعرفها من سبقه إلاّ عن طريق الإجمال. وهي نوع من المعرفة لا تنقطع أبداً، وموجودة في العالم باستمرار.

إنّ لفلسفة السهروردي نظاماً فلسفياً منسجماً ومتّسقاً، يقوم على سلسة من القواعد والأصول، منحدراً من الفلسفة المشائية، مبتدئاً كما قال من حيث انتهى ابن سينا. وإن كان السهروردي ينتمي إلى فلسفة وتيّار متعارف عليه أنّه مختلف عن تيّاره – وأنّ الفلسفة الإشراقيّة مزيجة بالتصوّف والعرفان، في حين احتفظت المشّائية بعقلانيّتها ولم تختلط بالعرفان والتصوف– إلا أنّ هذا لا يعني أنّ كل فلسفة تختلف اختلافاً جذرياً عن الثانية. وليس كما يعتقد البعض أنّ الخلاف جذريّ وواسع.

لا يمكن لأحد أن ينكر أنّ ابن سينا من الفلاسفة الذين اهتموا بأرسطو وانتفعوا بآرائه، إلا أنّه لم يتقيّد بأفكاره، بل بادر إلى إكمال نواقص الفلسفة المشائيّة، وأحدث تغييراً على كثير من قضاياها، وقد أشار في مطلع كتاب «منطق المشرقيين» إلى أنّ فهم هذه الفلسفة كان سهلاً، وكان قد تعلّمه في مطلع شبابه. كما أشار إلى نوع آخر من الحكمة والعلم حصل عليه من غير حكماء اليونان. ولعلّه يشير هنا إلى الحكمة التي أحياها السهروردي من بعده[1].

إذاً؛ السهروردي استفاد من ابن سينا بصورة واضحة، وكما أنّ هناك تقارباً بين أفلاطون وأرسطو كذلك هناك تقارب بين السهروردي وابن سينا، إلا أنّ هناك تمايزاً بينهما. فالسهروردي مثلاً لا يعتبر أنّ أرسطو هو محور الفلسفة، لكون الفلسفة عبارة عن البحث عن الحقيقة، أينما كانت هذه الحقيقة.

إنّ السهروردي من بين الذين كانوا يولون أهميّة كبيرة للحكمة القديمة، ويرى صواب قدماء الحكماء في إدراك الحقيقة. فكان يدعو الحكمة القديمة بالخميرة الأزليّة

(١) راجع، ابن سينا، **منطق المشرقيين**، ص٢ و٣.

ويعتبرها علم الحقيقة. فالخميرة الأزليّة الكائنة في طينة الإنسان الطاهرة، بزغت كالشمس من مشرق الحقيقة، وكما أنّها غير محدودة بالمشرق والمغرب الجغرافيين، كذلك هي غير محدودة بحدود الزمان. ولذلك كان اهتمام السهروردي بحكماء الغرب القدماء كاهتمامه بحكماء الشرق القدماء[1].

«وأما أنوار السلوك في هذه الأزمنة القريبة فخميرة الفيثاغوريين وقعت إلى أخي أخميم، ومنه نزلت إلى سيّار تستر وشيعته. وأما خميرة الخسروانيين في السلوك فهي نازلة إلى سيّار بسطام. ومن بعده إلى فتى بيضاء، ومن بعدهم إلى سيّار آمل وخرقان»[2].

فهو في كتاب التلويحات يروي قصّة مكاشفته، التي تجسّد كيفيّة اتصاله بأسلافه الروحانيّين. وبعد أن كان منشغل البال والفكر في موضوع العلم، لفترة طويلة من الزمن، وبدا عاجزاً عن حلّه. رأى شبح أرسطو في أحد الليالي، برؤية ما بين النوم واليقظة، تحدّث لأرسطو عن تعقيدات مسألة العلم و صعوبة فهمها، فأمره على لسان أستاذه أفلاطون بالعودة إلى ذاته والاستفسار منها، مشيراً إلى العلم الحضوري الذّي يعدّ منشأ لكلّ إدراك[3].

ولبلوغ مقام الحكمة عند السهروردي عدّة شروط منها:

– وجود الأستاذ والمرشد، وسمّاه بـ «صاحب الذكر»، ولا يرى خلوّ العالم من الحكيم الذي يحمل الحجج والبينات الإلهيّة.

– توصيته لطلاب الحكمة بقراءة «كتاب المشارع والمطارحات» قبل كتاب حكمة «الإشراق» وبعد التلويحات: «ومن لم يتمهّر في العلوم البحثية فلا سبيل إلى كتابي الموسوم بحكمة الإشراق وهذا الكتاب ينبغي أن يقرأ قبله، وبعد تحقيق

---

(١) الإبراهيمي الديناني، **إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي**، ص٨ و٩، دار الهادي، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م.

(٢) ذو النون المصري، بايزيد البسطامي، الحلاج، أبي الحسن الخرقاني. راجع: **المشارع والمطارحات**، المجموعة الأولى، ص٥٠٣.

(٣) راجع: **التلويحات**، المجموعة الأولى، ص ٧٠.

المختصر الموسوم بالتلويحات»[1].

فنراه هنا يشير إلى أنّ طالب الحكمة يحتاج إلى المنطق، لقيام البحث والتألّه عليه، لاستحالة الوصول إلى مرتبة التأله، والمعرفة الحقيقية لمن لم يتعمق بعلوم أهل النظر.

– ضرورة التمسّك بالكتاب والسنّة، والتأكيد على أنّ التقوى والتوكّل على الله يقيان المرء من الهزيمة والفشل. فهو يقول: «أوّل ما أوصيك بتقوى الله عزّ وجلّ فما خاب من آب إليه وما تعطل من توكّل عليه. احفظ الشريعة فإنّها سوط الله، بها يسوق عباده إلى رضوانه، كلّ دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنّة فهي من تفاريع العبث وشعب الرفث، فمن لم يعتصم بحبل القرآن غوى، وهوى في غيابة جبّ الهوى»[2].

– عدم الوقوع في شرك الألفاظ والمصطلحات. وقد حذّر السهروردي قائلاً: «لا يلعبنّ بك اختلاف العبارات فإذا بعثر ما في القبور وأحضر البشر في عرصة يوم القيامة، لعلّ من كل ألف تسعمائة وتسع وتسعين يُبعثون من أجداثهم وهم قتلى من العبارات ذبائح سيوف الإشارات»[3].

وهذا يشير إلى أنّه وضع قانوناً عامّاً للتوغّل في هذه الحكمة؛ يمتدّ على مراحل يتقدّم بعضها على بعض؛ أوّلها: التمكّن من العلوم البحثيّة والعقليّة. ومن ثمّ العمل بظاهر الشريعة وباطنها، والإصرار على مراعاة سلسلة من القوانين الأخلاقيّة؛ التي من بينها الصبر والتوكّل، والشكر والرضا بالقضاء الإلهي، والمحاسبة والصدق، والترحّم على الخلق.

كما قد اعتمد على الشهود والإشراق في سلوكه المعنوي، كمصدر لتحصيل العلوم الحقيقيّة، واستند إلى البرهان واعتبره معيار الأمور. فهو يولّي البرهان أهميّة أساسيّة مع اعتقاده بأنّ العلم التجرّدي الاتصالي والشهودي، يمثّل أساس الحكمة.

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الأولى، ص١٩٤، راجع أيضاً، ص٤٨٣.
(٢) كلمة التصوف، م س، ص ٨٢.
(٣) ن م، ص٨٢.

فالحكمة الإشراقيّة بنظره قائمة على الفكر والشهود، معتبراً أنّ الشرف الحقيقي للإنسان في الحكمة، وأنّ الحكماء هم المؤهّلون للحكمة الإلهيّة.

وفي تقسيمه للحكماء يقول: إنّ هناك متألّها إلا أنّه غير باحث، كما أنّ هناك باحثاً وغير متألّه، وأن هناك متألّهاً وباحثاً في نفس الوقت، وكذلك متألها ومتوسّطاً في البحث، وباحثاً ومتوسّطاً في التألّه. واعتبر أنّ كتاب حكمة الإشراق لا يكون إلا لطالبي التأله والبحث: «وكتابنا هذا (حكمة الإشراق) لطالبيّ التألّه والبحث، وليس للباحث الذي لم يتألّه أو لم يطلب التألّه فيه نصيب. ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتألّه أو الطالب للتألّه، فمن أراد البحث، فعليه بطريقة المشائين، فإنّها حسنة للبحث وحده محكمة»[1]

إلا أنّه في موضع آخر يتبرّأ من شيعة المشائين، وينتقد مذهبهم ليقول: إنّ الحكمة احتجبت بظهور مباحثهم، وانسد السبيل إلى الملكوت، وأنّ المشائين لا سلوك لهم ولا اجتهاد في العلوم الكشفيّة.. وهم قاصرون عن درك الحقائق. ولعلّه يقصد هنا الذين وقفوا عند لغة العقل ولم يتجاوزوه إلى القلب فتتكشّف لهم حقائق هذه العلوم. وإلا فمن الواضح عنده أنّ من يريد أن يتوغّل في حكمته فلا بد له من أن يكون متمكناً من العلوم البحثيّة.

ويعتبر السهروردي أنّ إمام الحكمة وصاحب النور هو أفلاطون، وهو صاحب كلمة الحكمة الذّوقيّة، وهرمس أبي الحكماء، وأنباذقلس وفيثاغورس من عظماء أساطين الحكمة[2]. ومن حكماء فارس جاماسق و فرشاوشتر، وبوذرجمهر. وقد اعتبر أنّ هذه الشخصيّات سلفه الروحي، وانتهل من نبع كلماتهم وأفكارهم، واتصل بهم اتصالاً معنوياً غير محدود، يُعدّ نوعاً من المكاشفة، والشهود الباطني المنطلق من مشرق المعرفة. فهو يشدّد ويؤكّد على أنّ كلمات الأوّلين غير قابلة للردّ والإنكار. بالتالي هو يقيم مسألة النور والظلمة بصفتها قاعدة شرقيّة على أساس الرمز.

---

(١) المطارح والمشارعات مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ص١٣

(٢) راجع، مقدّمة حكمة الإشراق.

وقد نزّه السهروردي هؤلاء الحكماء من عقيدة الشرك والثنوية، والتي اتّهمهم بها مؤرّخو الفلسفة، فيقول بشأن حكماء فارس: «وما كانوا من المجوس والثنوية، فإنّ هذه الآراء من بعد كشتاسف»[1].

«وقد أحيينا حكمتهم النوريّة الشريفة، التي يشهد بها ذوق أفلاطون، ومن قبله من الحكماء في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق»[2].

إنّ تطوّر النظريّة الأفلاطونيّة استمر إلى أفلوطين، ولم يقف عنده بل أسهم المتأخّرون من فلاسفة الإسكندريّة، في صياغتها بصورة تلفيقيّة أخرى، ولا سيّما فيما نراه في مذهب باميليخوس، الذي كان له تأثيره الكبير على النقلة في العصر الإسلامي.

وقد تداخلت الأفلاطونيّة مع المشائيّة الإسلاميّة، بحيث أصبح المذهب الإسلامي خليطاً من أفكار منها ما هو أفلاطوني ومنها ما هو مشّائي أفلوطيني. فنرى شيخ الإشراق يبدأ من مسلّمات الحكمة المشائية، وهي بالنسبة إليه لا غنى عنها كمقدّمة للحكمة الذوقيّة الإشراقيّة، وهي منطلقه الأوّل إلى فقه الأنوار.

وإن كان السهروردي يرجع إلى الآيات في تحديد مواقفه الفلسفيّة إلا إنّه كان يجمع في مذهبه بين موقف أفلاطون في المحاضرات وبين موقفه من الأكاديميّة.

التداخل بين الفلسفة والعرفان

بدأ التصوف قلبياً خالصاً في القرنين الأول والثاني الهجري، يغلب عليه الطابع العملي، يكاد يبدو كأنّه علماً للأخلاق الدينيّة لا غير، وذلك نراه من خلال الميراث العظيم الذي خلّفه أهل بيت النبوة والأصحاب الميامين. واستمر الأمر على هذه الحال في القرنين الثالث والرابع. وفي القرن الخامس أصبح التصوّف نظرياً يجمع بين الذوق والنظر، وذلك عندما بدأت أفكار ابن الفارض، وابن سبعين، وابن

---

(١) سه رسالة از شيخ اشراق ،**الألواح العمادية**، ص٦٩، تهران١٣٩٧.

(٢) **كلمة التصوف**، م س، ص ١١٧.

العربي بالظهور والانتشار. من هنا بدأت التجربة الصوفية تعبّر عن نفسها في صياغة نظرية.

وأما الفلسفة بدأت بعد عصر الترجمة تأخذ منحى العقلية العلمية كما هو الأمر عند ابن رشد في نقده لنظرية الفيض في المعرفة والوجود، والكندي في نظرية الحدوث.

وفي عصر الفارابي وابن سينا بلغت الفلسفة الإشراقية ذروتها، فقد مزجت نظرية الاتصال بالعقل الفعّال بين الفلسفة والعرفان. وإن كان هذا المزج خارجيّاً محضاً، إلا أننا نلحظه في الجزء الأخير من الإلهيّات، وكذلك الأمر في «الشفاء» و«النجاة»، وفي الجزء الرابع من الإشارات والتنبيهات.

من هنا كانت حكمة الإشراق تطوراً طبيعياً للفلسفة والتصوف على السواء. فعندما جاء السهروردي وجد البيئة الروحيّة منهكة، بعد أن غلب منهج النظر والاستدلال على منهج الذوق والمكاشفة، فمزج بين منهج القلب والعين الباطنية، وبين منهج العقل والنظر والاستدلال، ووحّد بينها بـ «حكمة الإشراق». فهل أنّ السهروردي أوّل من أبدع الحكمةالإشراقية؟

قيل: إنّ هناك من سبق السهروردي في الكلام عن هذه الحكمة، لا سيما وأنّ ابن سينا بلغ علوم المشرقيين، وما وصل إلينا من هذه الآثار رسالة تحمل عنوان «منطق المشرقيين»: «ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم جميع ذلك بالخط من العلم الذي يسمّيه اليونانيون «المنطق» ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره حرفاً حرفاً»[1].

وبما أنّ الحكمة المشرقيّة تعني التفكير القائم على الذوق والشهود، ورغم أنّ ابن سينا ينظر إلى أرسطو كأفضل السلف المشّائي، إلا أنّه يشير في رسالة «منطق المشرقيين» إلى أمر يحظى بأهميّة كبيرة؛ فهو يعتبر أنّه على أولئك الذين أتوا بعد أرسطو أن يسدّوا نواقص فلسفته ويرمّموا ضعفها. كما يعبّر عن أسفه في الوقت

---

(١) ابن سينا، **منطق المشرقين**، ط القاهرة، ص٣.

نفسه لأنّ هؤلاء وقعوا أسرى في قيود أفكار أرسطو، ولم ينجحوا في تخليص أنفسهم منها. ويعتبر أنّهم قد أضاعوا عمرهم في فهم فلسفته، وانخدعوا بما فهموا، وأصرّوا على عدم رؤية ما في هذه الفلسفة من نقص وضعف، ولم يوفّروا لأنفسهم فرصة الرجوع إلى العقل واستخدامه بشكل حر.

فنجد ابن سينا يقول: إنّه تعلم آثار السلف لا في ريعان شبابه ولم يوظف عمره لهذا الأمر أكثرمما ينبغي. ولهذا أصبح يتميّز بفكر حرّ، وحصّل مع العلوم غير العلوم اليونانية. فيؤكّد على أنّه انبرى في الحكمة المشائية، إلى إكمال بعض الأمور التي يبلغها المشاؤون، وصرف النظر عن الأخطاء التي ارتكبوها وتقديم محملها الصحيح.

كما وقف على عيوب ونواقص الحكمة المشائية، ووقف أيضاً على محاسنها. لكنّه كان يستر عيوبها في معظم الأوقات، بستر التغافل، ويعبّر عن معارضته للمشائين في بعض الأحيان بشكل صريح، وذلك حينما لا يجوز ستر العيب ويتعذر تحمل الخطإ[1].

وبما أنّه كغيره من الحكماء كان في بيئة غير منسجمة مع أفكاره، استعمل لغة الرمز لتبيين الكثير من الحقائق، واستخدمها كوسيلة للتعبير عن مكنون خاطره، فكتب حيّ بن يقظان، ورسالة الطير، وسلامان وأبسال. فنرى مشّائيّته امتزجت بعناصر أفلاطونيّة وأفلوطينيّة واضحة. وهذا ما أنكره عليه ابن رشد، إلا أنّ ابن سينا اطمئنّ له وارتضاه لنفسه، فكتب «الفلسفة المشرقيّة» وقال في المدخل ص ١٠: «إنّه يحذّر من أن يظن أنّه اعتنق آراء متعارضة، وأنّ كتبه الصغرى الفلسفة المشرقيّة بالذّات تختلف عن فلسفة الشفاء، بل بالعكس يقرر أن في الشفاء تلويحاً بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر».

وفي شرح الإشارات والتنبيهات، يقول: إنّه قد بيّن خلاصة الحكمة ونقاوة الحقيقة، وضمّن لطائف الكلمات وصفوة العبارات، كما طالب بإخفائها عن

---

(١) راجع، إشراق الفكر والشهود، م س، ص٣٩.

الجهلاء وعدم تعليمها لغير أهلها. معتبراً إشاعة هذا العلم بين الناس إضاعة له[1].

إذاً؛ كان هنالك محاولة خجولة من ابن سينا لبناء منظومة فكريّة قائمة على الفكر والشهود. إلا أنّه لم تكن لديه جرأة الشيخ السهروردي، وشجاعته في طرح أفكاره الفكريّة والذوقيّة.

من هو شهاب الدين السهروردي؟

إنّ الكلام عن حكيم عارف كالسهروردي، مدعاة للفخر والسرور، وخاصة إذا كانت العلاقة بين الباحث وبين هذه الشخصيّة ليست علاقة بحثيّة أو معرفيّة فحسب، بل أخذت مأخذاً من فكر الباحث وقلبه ووجدانه.

إنّه الحكيم الإشراقي.. المعروف بالسهروردي الحلبي.. والشيخ الشهيد.. وشيخ الإشراق..هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي الملقّب بشهاب الدين[2].

اعتبر أنّه شافعي المذهب مع أنّه إسماعيلي العقيدة في مرحلة شبابه، ومن يتتبّع آثاره الفكريّة يجده أقرب ما يكون إلى المذهب الشيعي الإمامي.

ولد في منتصف القرن الثاني عشر، عام ٥٤٩هجري/ ١١٥٥ ميلادي. في بلدة سهرورد الواقعة في شمال غرب إيران . ونشأ في كنف الإسلام وتربّى على تعاليمه. وقد انتقل إلى مدينة مراغة وهو ابن عشر سنين، ليتعلّم فيها على يد الشيخ مجد الدين الجيلي في مدرسته، فدرس القرآن والحديث، وقواعد الصرف والنحو، والفقه والأصول والمنطق والفلسفة. وبعدها تابع دراسته في أصفهان، حيث تتلمذ على يد الشيخ ظهير الدين القاري، فتعمّق في المنطق والفلسفة. وفيها بدأ بكتابة مطولاته الأولى«بستان القلوب»، وترجم رسالة الطير إلى الفارسيّة.

---

(١) راجع، شرح الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٤١٩.

(٢) شيخ الإشراق علي عبد المنعم طالب، عنه محمد كاظم الخونساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، نشر مؤسسة إسماعيليان قم إيران ج٤، ص١٠٩.

وبعدها بدأت رحلته في البحث عن الحكمة والحكماء، وأهل الذوق والعرفان، فالتقى بالشيخ فخر الدين المارديني، ومن ثم وصل إلى قلعة «آلموت» تلقى فيها الكثير من العلوم التأويليّة والفلسفيّة، وبعدها أخذ يطوف في جميع الأقطار.

انتقل إلى بغداد وتركيا، واتصل بأمير خربوط – المعروفة ببلاد الأناضول– عماد الدين قرة ارسلان، وأهدى إليه كتابه المسمّى بالألواح العماديّة[1]. وفيها أسّس مدرسة إشراقيّة.

فقد كان قدّس الله روحه كثير السفر والتجوال، شديد الشوق إلى التعرّف على مشارك له في علومه، ولم يحصل له ذلك. وهذا ما يؤكّده السهروردي نفسه في نهاية كتابه المطارحات فيقول: «فهوذا قد بلغ سنّي إلى قريب من ثلاثين سنة، وأكثر عمري في الأسفار والاستخبار والتفحّص عن مشارك مطّلع على العلوم ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها»[2].

وعندما وصل في تجواله إلى حلب، نزل في المدرسة الحلاويّة، وتعرف إلى فقهائها وعلمائها، فكان يناظرهم ويحاورهم فلا يتمكنوا من التغلب عليه ولا مجاراته. بل كان يدحضهم بحججه وبراهينه، وبسبب الحسد والغيرة بدأت العداوة له. فبدأوا باتهامه والتحريض عليه، فوصل خبره إلى الملك الظاهر، غازي بن صلاح الدين الأيوبي، فعقد له مجلساً، من أكابر الحكماء والمتكلمين للمحاورة والمناقشة، وبعد أن أدهشهم بغزارة علمه وذكائه، وظهر عجز الفقهاء عن التفوق عليه، قرّبه الملك منه، مما أثار أحقادهم تجاهه وتشنيعهم له، فاتهمه البعض بالإساءة إلى الإسلام، والبعض الآخر بادّعائه النبوّة، فأفتوا بدمه فرفض الملك الظاهر إعدامه، عندها رفعوا الأمر إلى صلاح الدين الأيوبي، فأمر ابنه الملك الظاهر أن يبعده فلم يفعل.

وبعد إصرار الفقهاء أكثر من مرة على إعدامه، وعدم السماح له بمغادرة حلب، خوفاً على الدين والإسلام من إفساده –بحسب ادعائهم– كتب إلى الملك الظاهر:

---

(١) هنري كوربان، السهروردي الحلبي مؤسّس المذهب الإشراقي، ضمن **شخصيّات قلقة في الإسلام**، تر. عبد الرحمن بدوي، ط٢، دار سينا للنشر، ١٩٩٠، ص١٥٥.

(٢) **المشارع والمطارحات**، م س، ج١، ص٥٠٥.

«إنّ هذا الشاب لا بدّ من قتله، ولا سبيل إلى إبقائه حيّاً بوجه من الوجوه»[1].

وليس هذا هو السبب الوحيد لقتله وإنّما خوف صلاح الدين من سطوة الإسماعيليّة وتأثيراتها الفكريّة والعقائديّة، مما يهدّد مملكته بحدوث انقلاب فكري وسياسيّ. فكان طرحه للأفكار الإسماعيليّة والشيعيّة الاعتقاديّة، هو ما أجّج النار في قلوب أعداء السهروردي.

«فتلك الخاتمة الفاجعة التي انتهت إليها حياته، ولماذا يقتل حكيم مثله؟ فنحن نعلم علاوة على حالة أو حالتين – مما اصطبغ بالصبغة المذهبيّة أو السياسيّة، كما حدث في قتل الشهيد الأول والشهيد الثاني، أو ممّا غلبت عليه على أثر ما حدث من المنازعات بين الشيعة والسنّة، لا لصرف الجانب المذهبي – أنّ ثلاثاً من الشخصيّات البارزة في الإسلام، هم الحلاج وعين القضاة والسهروردي قد واجهوا نفس المصير وأما الوصول إلى العلل الواقعيّة في قتل السهروردي فليس من السهولة بمكان. هذا لأنّه قبل أن يكون العارف الذي يختم له بالبرهان الصحيح، كان الحكيم الفيلسوف المفكّر، الذي طالما عرض العرفان في ثوب الفلسفة والتفكّر الفلسفي.

لَمَ لم نتوجّه إلى الحقيقة من أن حلب المدينة التي قتل فيها السهروردي، والناحية الشماليّة من سورية، وشمال لبنان الحالي، اللتين كانتا قبل الحروب الصليبيّة من المراكز الشيعيّة الكبرى؟ ما أثبته الأستاذ كمال صليبي بالشواهد الدقيقة في كتاب تاريخ لبنان، من أن أهالي طرابلس في القرن السادس الهجري كانوا جميعاً من الشيعة»[2].

إذاً، هناك غموض في مسألة قتل السهروردي، وليس السبب فقط أنّه ما قيل عن عقائده الفاسدة برأيهم، وإنما كونه كان يشكّل صوراً من صور المقاومة التي تشكل

---

(١) شيخ الإشراق علي عبد المنعم طالب دار العلم، ط١، بيروت –٢٠٠٢ – عنه حسن الأمين، **صلاح الدين الأيوبي بين العباسيين والفاطميين والصليبيين**، نشر دار الجديد، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠، ص١٤٩.

(٢) سيّد حسين نصر، **شهاب الدين السهروردي**، إبراهيم مدكور. المكتبة العربية، ص٢٠، القاهرة ١٣٩٤–١٩٧٤.

أحد عوامل الرعب المهددة لسلطة صلاح الدين الأيوبي.

القواعد والأصول لفلسفة الإشراق

عند الكلام عن حكمة الإشراق لا بدّ من عناية خاصة، تكمن في صعوبة العمل عليها، لما تشغله هذه الفلسفة من مكانة فكريّة وذوقيّة، والتصدي للإشكالات التي طرحتها. فتحديد مصادرها وتيّاراتها اللاحقة ليس بالأمر السهل، بل هو بحاجة إلى بحث وتدقيق، وكذلك فهمها والتعمّق في معانيها، يستلزم صفاء وقداحة في الفكر، وطهارة ونقاوة في الوجدان.

اختلف الدارسون والباحثون في مصدر هذه الفلسفة؛ فمنهم من ردّ المذهب الإشراقي بجملته إلى الأصول الإيرانيّة وبالذات إلى الأصل الفارسي الخسرواني، فوصلت إلى الفكر الإسلامي عبر تيّار يمثله الجنيد والبسطامي والحلاج. ومنهم من اعتبر أن جذورها مشائيّة لكونها مقدّمة لا غنى عنها للحكمة الذوقيّة الإشراقيّة.

وغيرهم من نسبه إلى أفلاطون لكونه صاحب الكلمة الذّوقيّة عند السهروردي، ورئيس جماعة الأفلاطونيين. فنراه في بعض أثاره – الواردات والتقديسات وغيرها– ينحو في تفكيره إلى ما يتعلّق بالدور الأقدم للتقدّم البابلي. الذي دخل على الفلسفة اليونانيّة في أثر انتشار الفلسفة الأفلاطونيّة المحدثة المعروف بمدرسة سورية، وأنّ اسمها توأم مع اسم إمبليخوس أو –جامبليق– ولها تعامل مع علم الطلسم بمعناه الأصيل؛ يعني التورجيا اليونانيّة. وميل السهروردي إلى هذا النحو من التفكير، يشير إلى ما كان له من ارتباط مستقيم بالمدرسة الأفلاطونيّة المحدثة وما تبقى من الميراث البابلي القديم»[1].

ومنهم من قال: إنّه بعد حركة أبي البركات البغدادي النقديّة، في محاولته لإحياء الفكر الأفلاطوني، ومن دون أن يشعر لما يؤول إليه هذا الاتّجاه، مهّد الطريق أمام السهروردي للقول بفلسفة الأنوار.

---

(١) سيد حسين نصر، شهاب الدين السهروردي، م س، ص25.

ومهما قيل؛ فالحقّ أنّ لفلسفة السهروردي نظاماً فلسفيّاً، يقوم على سلسلة من الأصول والقواعد، استند فيها إلى قاعدة قويّة وراسخة في القرآن الكريم والأحاديث النبويّة. منطلقاً من هذه القاعدة عائداً إليها. شيّدها على أساس النور والظهور، معتبراً أنّ عالم نفس الأمر هو عين النور. «إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر، ولا شيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف»[1].

وبالرغم من أنّ هذه الفلسفة قائمة على أساس النور وأنّه لا يمكن إدراكها إلا عن طريق الشهود، إلا أنّه قد طرح هذه الفلسفة بأسلوب استدلالي عقلي، ممّا يدلّ على أنّه فيلسوف واقعي، مع نزعة صوفيّة. فنراه يصنّف العارفين جميعاً على أنّهم إخوان في الله، يدينون بدين الحبّ والعشق الإلهي أينما كان.

آخى بين الروحانيين جميعا شرقيّين وغربيّين، وأقام هذه الحكمة على الإشراق والاتصال بعالم النور. ولم يقتصر الأمر على هذا وإنّما حفظ الفلسفة المشائيّة، من الضياع من النطاق الإسلامي، بعد الهجمة القويّة التي تعرّضت لها في ذلك الوقت. فأقام فلسفته على نوع من الرياضة والتوسّل بعالم الغيب، ظهر بمظهر الفلسفة البحثيّة، ونبع من مصدر عرفانيّ إسلاميّ، وأعاد بعث الأفكار العرفانيّة القديمة.

من هنا فإنّ المذهب الإشراقي السهروردي خالص لصاحبه، مع أنّه أخذ عن غيره من فلاسفة وصوفيّين، إلا أنه في حلّته الكاملة من صنعه وحده.

وقد سمّاه بحكمة الإشراق؛ إشارة إلى إشراق الفيوضات والأنوار على النفوس المجرّدة، وهي فلسفة قائمة على البحث النظري والتأمّل الروحي، يصل الحكيم من خلالهما إلى تصفية قلبه وصقله، ومن ثمّ وبعد أن يوضع في مقابل اللوح المحفوظ، تنعكس فيه جميع المعارف الإلهيّة، وتشرق عليه من ذلك اللوح.

من أصول هذه الحكمة:

إنّ لهذه الحكمة إشراقاً نورانيّاً متعدّد الأبعاد تقوم عليه؛ فهناك أنوار طوليّة

---

(١) حكمة الإشراق، م س، ص106، مطلع الباب الثاني.

وأنوار عرضيّة، تتمايز فيما بينها بوظائفها الوجوديّة. والنور فيها مصدر الوجود والمعرفة وأصل كل شيء. أقامها على جدليّة «النور والظلام»، ليس بمعنى الثنويّة، بل له فيها دلالات وإشارات ومقاصد، والسهروردي ينفي هذا المعنى عن نفسه: «ليست قاعدة كفرة المجوس، وإلحاد ماني، وما يفضي إلى الشرك بالله تعالى..» بل يحمل مضمون الواحد الذي كل ما يصدر منه، ممّا هو سواه مرتبط به، مفتقر في وجوده إليه.

ومن هذه الأنوار يكون الإبداع والحب والعشق، فتنساب هذه المعاني والحقائق بتكثّر هذه الأنوار، المتّحدة مع أصلها، في كل الوجود والوجود الكلّ.

والعوالم عند السهروردي أربعة:

١ – عالم الأنوار القاهرة، وهي عبارة عن العقول الكليّة المجرّدة التي ليس لها أي ارتباط وتعلّق بالأجسام. ويعتبرها من الشؤون الإلهيّة والملائكة المقرّبين.

٢ – عالم الأنوار المدبّرة، أي الأنوار الإسفهبديّة وتقوم بتدبير عالم الأفلاك وعالم الإنسان.

٣– عالم البرزخ، ويتألّف من الكواكب والعناصر البسيطة، والمركّبات الماديّة.

٤– الصور المعلّقة المستنيرة والظلمانيّة، وهي عند السهروردي تؤلّف العالم الرابع. وتكون عبارة عن عالم المثال أو عالم الخيال المنفصل. والصور المعلّقة عنده هي جواهر قائمة بذاتها، وهذه الجواهر الروحانيّة قائمة في عالم المثال. وغير مرتبطة بأيّ مكان.

ونور الأنوار عنده هو مرتبة الذات الإلهيّة، التي نورها من ذاتها وتمنح النور لكل الأنوار، وإليها تنتهي الأنوار كلّها.

يقول: إنّ ما ينكشف للكمّل والأنبياء وأولياء الله ذو أقسام مختلفة، فما يرد على قلوب هؤلاء الرجال الطاهرين قد يكون مكتوباً وقد يكون صوتاً، وقد يتمثّل في هيئة صورة جميلة. وقد يظهر ما يرد على السالك من وراء حجاب في بعض الأحيان، كما قد يحظى الكمّل في بعض الأحيان برؤية المثل المعلّقة».

فما هو متحقق في عالم المثال، يعدّه جوهراً بسيطاً، لأنّ الموجود المثالي قائم بذاته، ومجرّد عن المادّة وثقلها. «وكما النائم ونحوه إذا انتبه فارق العالم المثالي دون حركة ولم يجده على جهة منه. فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور دون حركة»[1].

وقد اعتبر السهروردي عالم المثال إقليماً ثامناً وهو عبارة عن المقادير المثاليّة. فيقول: وهذا أحكام الإقليم الثامن الذي فيه جابلق وجابرص وهورقليا ذات العجائب»[2].

فالهورقليا عنده عبارة عن عالم أفلاك المثل المعلّقة، ولهذه الأفلاك أصوات ونغمات موزونة ومتنوّعة، وهي غير مشروطة بشرائط هذا العالم. ويقول: إنّ الصوت المثالي لا يتحقّق في مقامي جابلصا وجابرقا اللذين يؤلّفان عناصر عالم المثال. وإنّما يتحقق في عالم الهورقليا فقط. وهو المقام الذي إذا بلغه الإنسان اطلع على روحانيّات الأفلاك وكل ما هو كامن فيها. ويرى أنّ حاسة السمع في الأفلاك والكواكب ليست بحاجة إلى أذن، وحاسة بصرها ليست بحاجة إلى عين، وحاسّة الشم فيها ليست بحاجة إلى أنف وهكذا. كما يعتبر أنّ الشخص الكامل بمقدوره أن يكشف عن المثال القائم بالذات، في مظاهر مختلفة، وفي أيّ صورة يشاء. وقد أطلق على هذا المقام اسم «كن»[3].

مع أنّ الوضع الأنطولوجي للأنوار العرضيّة يجعلها تتطابق، أو تتشابه مع المثل النوريّة عند أفلاطون– في المحاورات والجمهوريّة– وكأنّ عالم النور عند

---

(١) هنري كوربان، مجموعة مصنّفات شيخ اشراق، حكمة الإشراق، ص ٢٥٤، تهران ١٣٧٣.
(٢) ن م، ص٢٤١.
(٣) راجع، ن م، ص ٢٤٢.

السهروردي هو نفسه عالم المثل الأفلاطونيّة، وأنّ أرباب الأنواع ما هي إلا المثل. نجد السهروردي يميّز بينهما، فهو كما أنّه يؤمن بالمثل المعلّقة كذلك يؤمن بالمثل النوريّة، والتي تدعى بالمثل الأفلاطونيّة، وهي ثابتة في عالم الأنوار العقليّة، وأسمى من أفق عالم الأشباح.

وأمّا المثل المعلّقة فتؤلّف عالم الأشباح، ولا تتميّز بالسعة التي عليها عالم العقل. والتي بدورها عبارة عن الأمور القائمة بذاتها في عالم المثال. والتي لا تنطبع في محل أو مكان خاص. وتعدّ موجودات العالم الحسّي مجرّد مظاهر للمثل المعلّقة، فتظهر حقائق عالم المثال في هذا العالم عن طريق المظاهر المتلائمة معها، فتصبح قابلة للإدراك من قبل أهل البصيرة.

«والصور المعلّقة ليست مثل أفلاطون، فإنّ مثل أفلاطون نورية ثابتة، وهذه مثل معلّقة ظلمانيّة، ومستنيرة للسعداء على ما يلتذّون به بيض مرد، وللأشقياء سود زرق، ولمّا كانت الصياصي المعلّقة، ليست في المرايا وغيرها، وليس لها محلّ، فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم»[1].

تحدّث عن العقل الخالد والنور، وأعرب عن اعتقاده بأنّ شعلة نار الحقيقة، قد بلغت آخر مراحل تشعشعها وكمالها، في وجود خاتم الأنبياء صلّى الله عليه وآله وسلّم.

و«تحدّث السهروردي عن العقل الأحمر، ويريد به العقل الذي ينشط في التاريخ، ويشرف على حوادث العالم، ويرى أنّ اللون الأحمر، هو اللون الناجم عن اختلاط اللونين الأسود والأبيض، وأنّ العقل موجود أبيض ونوراني في حقيقة ذاته، إلاّ أنّه يصطبغ باللون الأحمر حينما يقع في وادي الظلمات وهوّة التاريخ السوداء»[2].

تتضمن سلسة الأئمة عند السهروردي طائفة من حكماء اليونان والفرس

---

(١) **حكمة الإشراق** م س، ص٢٣٠. وفي شرح الشفاء ص٦١٨. الملاّ صدرا يعتبر أنّ ثمّة علاقة وثيقة بين العقول المترتّبة النزول ومثل أفلاطون.

(٢) راجع **حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي**، ج٢ ص١٤، عنه رسالة العقل الأحمر للسهروردي.

والمصريين والهنود والغنّوصيين، وتستمر السلسلة فيدخل في نطاقها ممثّلون للحقبة التي ظهر فيها التصوّف الإسلامي، وهم يمارسون وظائفهم الروحيّة، لا بصفتهم الإسلاميّة الخاصّة، بل بحسب ارتباطهم المباشر سواءً بالأئمة الإيرانيين أو غيرهم.

ويعتبر السهروردي أنّ التقابل بين الواحد والكثير مختلف عن أقسام التقابل الأربعة. فهو يقول في كتابه التلويحات: «ومن التقابل ما بين الواحد والكثير وليسا بضدين لتقوّم الكثير بالواحد وليس تقابلهما بالسلب والإيجاب والعدم والملكة لأنّهما وجوديان، وليسا بمتضايفين، إذ الوحدة قد تكون دون إضافة كثرة ...»[1].

ويرى أنّ النوع على صعيد العدد عبارة عن شيء ذي مقدار ومبلغ. واعتبر أن التغيير الحاصل في الجوهرحين قبول الضدّين ليس تغييراً اعتبارياً وخارجياً، فهو وإن لم يكتشف الأصل الأساسي للحركة في الجوهر، إلا أنّه أسّس أرضية لهذا الأصل. «ومن خاصية الجوهر أنّه يقبل الضدين لتغيره في نفسه، لا كتبدّل الظن الصادق إلى الكاذب، أي أنّه يتغيّر باعتبار صفاته المتقرّرة فيه لا بمجرد الاعتبارات الخارجية...»[2].

فهو وإن لم يتحدّث عن الحركة في الجوهر كأصل ومبدإ، إلا أننا نشتمّ من بعض عباراته رائحتها، إذ يعتبر أنّ التغيير في الجوهر شرطٌ ومقدّمة لقبول الضدّين مع العلم أنّ بعض الأصول والمبادىء عند السهروردي لا تنسجم مع الحركة في الجوهر، منها:

أ- إبطال صورة الهيولى في الخارج.

ب- إنكار الصورة النوعيّة.

ج- إنكار عينيّة وأصالة الوجود.

وفي مسألة المقولات يقول إنّها خمسة وهي: مقولة الجوهر، مقولة الكمّ، مقولة الكيف، مقولة النسبة، مقولة الحركة.

---

(١) المجموعة الأولى في الحكمة الإلهية، ط١، اسطمبول، ص٢٨.

(٢) المقاومات، المجموعة الأولى من مصنفات شيخ الإشراق، ص١٣٤.

وأما في الجسم؛ فهو ممن يقولون بأنّه مؤلّف من عنصرين هما: الجوهر والعرض، والعنصران المؤلفان للجسم الطبيعي، عبارة عن المادة والجسم التعليمي، وهو ما يمكن أن يعدّ نوعاً من الامتداد، أو الاتصال الكمّي. عبّر عن هذا الرأي في كتابه التلويحات. وهو يؤكّد على أنّ الجسم هو الجوهر المقصود بالإشارة الحسيّة، ولذلك نراه يُخرج عنده عن دائرة تعريف الجسم، كل جوهر غير مقصود بالإشارة الحسيّة. فهو عنده ليس بحاجة إلى إثبات وليس ضرورياً تكلّف الاستدلال في هذا الباب.

كما أنّه لا يعتبر الامتداد خارج الأجسام، ويفسّر الاختلاف ما بينها عن طريق التشكيك. وكذلك لا يعتبر ما به الاختلاف بين المقادير خارجاً عمّا به الاشتراك بينها. وهذا هو الضابط الأساس. فهو يرى التشكيك في الماهيّة. كما يعتبر ذات الجسم أتمّ وأنقص، ويعتقد أنّ التفاوت بين شيئين ناشىء عن النقص في الماهيّة المشتركة، ولم يستعن بقيد خارجي على صعيد التفاوت بين شيئين. ولا يولي اعتباراً لما هو خارج الأشياء.

والتشكيك الذي هو أحد أقسام التمايز بين شيئين كان أول روّاده من الإشراقيين[1]. وقد شرحه السهروردي في مقولة الكيف، وتحدّث عن مختلف درجاته ومراتبه. وهذا الامتياز يكون بالكمال والنقص، والشدّة والضعف في الحقيقة البسيطة. وهذا التفاوت بين الكامل والناقص ليس من نوع التفاوت بين ماهيّتين متباينتين. ولا من العوارض الخارجيّة للذات ولا من نوع التفاوت بين المفاهيم.

كما يعتبر أنّ النقص والكمال في ماهيّة الأشياء أحد أبرز أنواع التمايز فيما بينها. ويؤكّد على تحقّق جميع أنواع التشكيك في مقولة الجوهر.

وأقسام التمايز هي:

١- التمايز بتمام الذات (تمايز بين الماهيتين).

٢- التمايز ببعض أجزاء الذات (التمايز بين نوعين من جنس واحد).

---

(١) راجع، **الأسفار الأربعة**، ج١، ص٤٢٧.

٣- التمايز بالأمور التي تعد-خارج الذات (التمايز بين شيئين باختلاف أفراد النوع الواحد).

٤- التمايز بالكمال والنقص والشدّة والضعف.

«وكلام المشائين في الأشدّ والأضعف مبني على التحكّم. فإنّ عندهم لا يكون حيوان أشدّ حيوانيّة من غيره. وقد حدّوا الحيوان بأنه جسم ذو نفس حسّاس ومتحرّك بالإرادة. ثمّ الذي نفسه أقوى على التحريك وحواسّه أكثر، لا شكّ أنّ الحساسيّة والمتحرّكيّة فيه أتمّ»(١). فتكون حيوانيّة الإنسان مثلاً أشدّ من حيوانيّة من قلّت حواسّه وضعفت حركته كالبعوضة.

وعلى أساس النقص والكمال يرى السهروردي أنّ النقص والقصور في المرتبة، والمعيار في الحاجة إلى العلّة، يكون في باب الأنوار المجرّدة والعقول المفارقة. فهو لا يعتبرالأنوار المجرّدة حقائق متباينة. ويحصر الاختلاف فيما بينها ضمن دائرة النقص والكمال فقط. «والنور المجرّد لا قابل له؛ فما وراء نور الأنوار كماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعله، وكمال نور الأنوار لا علّة له، بل هو النور المحض الذي لا يشوبه فقر ولا نقص»(٢).

ومن بعده جاء صدر المتألهين ليثبت هذا التشكيك، ليس للماهيّة والجسم وإنما للوجود. فيرى التشكيك يتحقّق في مراتب الوجود فقط، ويعتبر عالم المفاهيم والماهيّات غريباً على التشكيك، والتفاوت بين المراتب الشديدة والضعيفة للشيء الواحد معتمداً على نحو الوجود، والقدر الجامع بين مختلف درجات ومراتب الشيء الواحد، هو وجوده لا غير. وقد استعرض هذه المسألة في تعليقاته على كتاب حكمة الإشراق: «زعم الشيخ أنّ التفاوت يكون بين شيئين بحسب كمال ونقص في ماهيّتها المشتركة بلا اعتبار قيد آخر فصلي أو عرضي، والحقّ أنّ مفهوم الشيء لا يتفاوت بحسب معناه بل التفاوت في الأشدّ والأضعف، بأنحاء الحصولات

(١) حكمة الإشراق، م س، ص٨٧.
(٢) حكمة الإشراق، م س، ص ١٢٧.

والوجودات؛ لأنّ الوجود بما هو متفاوت في الكمال والنقص»[1].

يرفض السهروردي وجود الهيولى في عالم الخارج بحسب طريقة المشائين – علي طريقة فهمه لها– ويعتبر أنّ امتناع خلو الهيولى من الصورة الفعليّه كشريك العلّة في وجود الهيولى، إذ يمكن أن نرى أنّ بعض الموجودات لديها لازم ذاتي فلا تتحقق بدون تحقّق هذا اللازم. كما لا يمكن أن نقول بأنّ اللازم الذّاتي للشيء علّة له أيضاً.

«والهيولى لا يصح حدوثها وإلا كان يسبقها هيولى وإمكان، فيصير الهيولى هيئة فيه فلا يكون هيولى وهو محال. فلا يحدث إلا قوّة وجود في هيولى، وذلك إما أن يكون مع المادّة، أو عن المادّة، أو في المادّة، والحادث يحتاج إلى المادّة من وجهين»[2]. وهنا يقسّم السهروردي سائر موجودات العالم إلى قسمين: موجودات في المادة وموجودات من المادّة.

فالموجود في المادّة، عبارة عن ذلك الموجود المحتاج إلى المادّة في وجوده، والموجود من المادّة، هو ذلك الموجود المحتاج إلى المادّة في ذاته وماهيّته. من هنا ليس باستطاعة أحد أن يدّعي أنّ السهروردي كان يقول في الجوهر الجسم.

وقد عارض السهرودي القدماء في مسألة الجوهر الفرد، ووقف إلى جانب المشائين فيها، وقد أورد ذلك في معظم آثاره. ويرى أنّ أساس النقص في استدلال أنصار نظريّة الجوهر الفرد هو الخلط بين الأمر بالقوّة والأمر بالفعل.

كما رفض نظريّة الكمون والبروز عند القدماء، والتي تنكر مسألة الاستحالة والتغيير في الكيفيّات، وترى بأنّ الكيفيّات المحسوسة ليست سوى العناصر لا غير. فقال بجواز الاستحالة في الكيفيّات. كما أيّد موضوع الانقلاب والتحوّل في الصور الجوهريّة أيضاً[3].

(١) تعليقات على حكمة الإشراق، ط حجرية، ص٢١٠.
(٢) المشارع والمطارحات، م س، ص٣٢٦.
(٣) راجع، حكمة الإشراق، المقالة الرابعة.

وهنا لا بدّ أن نشير إلى أنّه عندما يتحدّث عن الانقلاب والتحوّل، لا يتحدّث عن موضوع الزمان ومسألة التدرّج، وإنّما يعتبر انتقال الصورة الجوهريّة وتغيّرها إلى صورة جوهريّة أخرى، أمراً دفعيّاً وانقلابيّاً. كما يعتقد أنّه حينما يتحوّل عنصر ما إلى عنصر آخر، لا بدّ أن يكون العنصر قابلاً للانقلاب إلى العنصر الأول أيضاً.

«وإذا صحّ انقلاب أحد العنصرين إلى الآخر يجب انقلاب الأخير إليه، وإلا كان في الأدوار غير المتناهية لم يبق شيء أيضاً. وإذا صحّ الانقلاب فنسبة الحامل إليهما سواء في الإمكان»[1].

إذاً هو يجيز انقلاب أي من عناصر العالم إلى أي عنصر آخر. معتبراً نسبة المادّة الأولى إلى جميع العناصر متساوية.

وفي الجوهر والعرض، أنكر السهروردي الصورة الجوهرية للجسم، واعتقد بأنّ ما يقع في المحل، هو العرض لا غير، ومن هنا اعتقد انّ الصورة الجسميّة عرضاً[2]. واعتبر أن خلوّ المادّة من الصورة الجسميّة، وإن كان أمراً غير ممكن، إلا أنّ هذا ليس بدليل على جوهرية الصورة الجسميّة. لأنّ الجسم برأيه لا يخلو عن نوع من المقدار والشكل، ولا يمكن في نفس الوقت اعتبار المقدار والشكل من أقسام الجوهر. فالجسم عنده مؤلف من جوهر وعرض، وهذان العنصران عنده هما عبارة عن الهيولى والجسم التعليمي.

كما خالف السهروردي المتكلمين في اعتقادهم؛ أنّ الفعل الإرادي والاختياري لا يتحقّق في الخارج إلا إذا سبقه عدم، وأنّ الإرادة وسبق العدم من الأمور والشرائط الأساسيّة اللازمة في مفهوم الفعل. فهو لا يعتبر الإرادة دخيلة بشكل أساسي في مفهوم الفعل، ولم يعتبر سبقها بالعدم فعل الفاعل أيضاً، بل إنّ سبق العدم عنده من لوازم بعض الأفعال، وليس له تأثير على ماهيّة ومفهوم الفعل. فما يقوم به الفاعل هو نفس الفعل، ولا يمكن أن يعدّ سبق العدم على الفعل فعلاً لفاعل.

---

(١) **حكمة الإشراق**، م س، ص١٩٢.

(٢) راجع كتاب **المشارع والمطارحات** ، م س، ص٢٨٤-٢٩٢.

ويقسم السهروردي المعلول إلى دائم وغير دائم، فيقول:

«ومفهوم وجوب الوجود بالغير، لا يمنع وجوب الوجود به وقتاً ما ودائماً، وإن امتنع الدوام على مذهب الخصم، فذلك ليس لمفهومه. والشيئان اللذان يحمل عليهما محمول واحد، وأن لأحدهما دائماً وللآخر وقتا ما، ولا يوجد لما هو وقتٌ ما إلاّ وقد توجد لما هو دائماً. ويصح أن يقال على ما هو له دائماً، أنّ له وقتاً ما، ولا يصح أن يقال على ما هو له وقتٌ ما أنّه له دائماً، فالذي هو له دائماً أحقّ بحمله عليه، فالمعلوليّة والوجوب بالغير أحقّ»[1].

من هنا نرى أنّ استدلال السهروردي يقوم على مبدإ التشكيك، كما يعتقد أنّ فعل الله غير معلّل بالأغراض والغايات، وأن فعل الله أسمى من أن يتحقّق كفعل مخلوق. وأنّ إرادة واجب الوجود عين ذاته، وغاية الله تعالى من فعل الأفعال ليست زائدة على ذاته قط.

ويعتقد باعتباريّة الوجود: «ولمّا كان الوجود اعتباريّاً عقليّاً. فللشيء من علّته الفياضة هويّته»[2]. فهو يستدل على نفي تحقّق الوجود على أساس أنّ الوجود حتى يتحقق في عالم الأعيان، لا بدّ أن يكون موجوداً، وما هو موجود لا بدّ أن يكون له وجود، وعليه فوجود الموجود، موجود أيضاً. ويستمر هذا التسلسل إلى ما لا نهاية، وهو باطل.

«لا يجوز أن يقال الوجود زائد على الأعيان لانّا عقلناه دونه، فإن الوجود أيضاً كوجود العنقاء فهمناه من حيث هو كذا ولم نعلم انّه موجود في الأعيان، فيحتاج الوجود إلى وجود آخر فيتسلسل مترتباً موجوداً معاً إلى غير النهاية، وعرفت استحالته»[3].

ويقول أيضاً: إنّ الوحدة كالوجود. فالوجود عنده والوحدة وكلّ ما هو مماثل لهما، من الأمور الاعتباريّة. مع أنّنا نجد في آثاره بعض العبارات والإشارات التي لا

---

(١) إبراهيم الديناني، م س، ص٢٤٦.
(٢) **حكمة الإشراق**، المجموعة الثانية من مصنّفات شيخ الإشراق، ط. طهران، ص١٨٦.
(٣) **التلويحات**، المجموعة الأولى لمصنفات شيخ الإشراق، ط. طهران، ص٢٢.

تنسجم إلا مع أصالة الوجود، ففي حكمة الإشراق، وفي حديثه عن مقوّمات الشيء يقول: «لا يجوز أن يكون للشيء مقوّمات مختلفة الحقيقة على سبيل البدل إذ تخلف الماهيّة بكل واحد منها، ولكن يجوز أن يكون للشيء مقوّمات مختلفة لوجوده على سبيل البدل»[١].

وكما يعتقد أنّ الإنسان لا يدرك هويّته عن طريق المثال والصورة لأنّ أيّ مثال أو صورة واهية سواءً كانت كليّة أو جزئية، ذاتية أو عرضيّة، غريبة على هويّة الإنسان، لا تقع مشاراً إليه أو مرجعاً للضمير «أنا».

وفي مسألة النفس أفرد فصلاً خاصاً في كتاب التلويحات، تحت عنوان «مرصاد عرشي»، يقول فيه: «ما ينبغي أن يقال هنا أنني في مقام الذات والهويّة، ومجرّد عن كلّ ما هو غيري. وحينما أنظر في نفسي، فلا أرى سوى الوجود الخالص والإنيّة».

إنّ شيخ الإشراق يقرّب علم النفس إلى المباحث الإلهيّة، ويعتبره نتاج نظرة باطنيّة أو معرفة ضميريّة، لا تتحقق إلا عن طريق الارتياض والسيطرة على أهواء النفس. ويرى أنّ النفس الناطقة ، وكل ما هو فوقها عبارة عن وجود محض وإنيّة صرفة. ويعتقد أن العلم الحضوري هو الطريقة الوحيدة لإثبات ذلك. وأنّها تختلف عن الوجود الواجب بالنقص والكمال. «والوجود يقع بالتشكيك على الواجب أولى وأول، ثمّ على الجوهر ثم على القار بالذات، والقار الإضافي منه أتم»[٢].

إنّ إدراك الذات التي تؤلّف مفهوم «أنا» دفع السهروردي إلى الاعتراف بعينيّة الوجود، وقد أرجع التفاوت بين وجود الله وسائر الموجودات إلى الكمال والنقص. معترفاً بوقوع التشكيك في الوجود. «إن كان في الوجود واجب فليس له ماهيّة وراء الوجود، بحيث يفصلها الذهن إلى أمرين، فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء أصلاً من خصوص وعموم، وما سواه لمعة عنه، أو لمعة عن لمعة، لا

---

(١) شرح حكمة الإشراق ط حجريّة. ص ١٦٢.
(٢) التلويحات، المجموعة الأولى، ط. اسطنبول، ص١١٦-١١٧.

يمتاز إلا بكماله، ولأنّه كلّ الوجود..»[1].

وعالم النفس عند السهروردي يختلف نسبياً عنه عند ابن سينا، وخاصّة فيما يتعلّق بقوى النفس، ويمكن أن نجد ملخّصا لهذا في مقالة «حسين نصر»: «فأصالة السهروردي تكمن في تحديد العلاقة بين النفس الناطقة وبقيّة القوى السفلى، التي تعدّ مآذن القلعة التي تسجن العقل»[2].

وهو يعتبر أنّ النفس الناطقة خليفة الله الكبرى في الأرض، وأنّ النار شقيقة النفس الناطقة وهي خليفة الله الصغرى. فيرى أنّ هناك وجود وجوه من التشابه بينهما منها؛ أنّ النار كما النفس هي نورٌ، وكما تنشأ النفس الناطقة عن العقل الكلّي وتتعلّق بالجسم، كذلك النار تفيض عن عالم العقل الكلّي وتتعلّق بالجسم. هي كالنفس في طلبها للمرتبة الأعلى، وفي إلقاء ضوئها على غيرها من الأشياء.

وفي مسألة الخلافة يقول: إنّ هناك خليفة لله تعالى في كلّ عالم من عوالم الوجود، يتناسب معه. والخليفة عبارة عن الموجود الذي يتولّى تدبير الأمور، ويعمل على حفظها وإصلاحها. وهو مظهر إسمي الظاهر والباطن، فيكون له حقيقة باطنيّة وصورة ظاهريّة، مما يجعل له قدرة على التصرّف في الملكوت وفي هذا العالم.

وفي مسألة علم الله تعالى يقول السهروردي: إنّ الله تعالى وجود بحت وبسيط، وإنّ جميع الأشياء حاضرة لديه. وبما أنّ جميع الأشياء من لوازم ذاته تعالى، وذاته غير خافية عليه، فلوازم ذاته غير خافية عليه أيضاً. إذ إنّ نسبة وجود الأشياء إلى وجود الله تعالى، كنسبة الصور الإدراكيّة إلى النفس الناطقة.

فهو قد عارض الحكماء المشّائين في مسألة كيفية علم الله بالأشياء، وعبَّر عن رفضه لفكرتهم حول إثبات الصور المرتسمة. «فواجب الوجود ذاته مجرّدة عن المادّة وهو الوجود البحت، والأشياء حاضرة له على إضافة مبدئيّة تسلّطيّة. لأن الكلّ لازم ذاته، فلا تغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته. وعدم غيبته عن ذاته ولوازمه

---

(١) التلويحات، م.س، ص٣٥.

(٢) مدكور، م. س،١٢٢- ١٢٣.

مع التجرّد عن المادّة هو إدراكه كما قررناه في النفس. ورجع العلم كلّه إلى عدم غيبة الشيء عن المجرد عن المادّة. ولو كان لنا على غير بدننا سلطة، كما على بدننا لأدركناه كإدراك البدن على ما سبق في غير حاجة إلى صورة»[1].

ومن هنا اعتبر أنّ فاعليّة الله تعالى إزاء الأشياء من نوع الفاعليّة بالرضا، كما أنّ علمه التفصيلي بأفعاله عين فعله. وأنّ فاعليّة الحق تعالى بالأشياء كفاعليّة النفس الناطقة للصور الإدراكيّة.

واعترف بأنّ الوجود الذهني أصل وهو عبارة عن هويّة مثاليّة تتميّز بحسب طبيعتها بخصوصيّة الانطباق مع الخارج. فالوجود الذهنيّ عند السهروردي، هو مثال الوجود الخارجيّ، أي هو ظهور ظليّ للخارج، وأنّ الاختلاف بين الموجود الذهني والموجود الخارجي، يتجسّد في طريقة الظهور فقط. «إنّك إذا أدركته فإنّ إدراكه على ما يليق بهذا الموضع هو بحصول مثال حقيقته فيك. فإنّ الشيء الغائب ذاته إذا علمته، إن لم يحصل منه أثر فيك فاستوت حالة ما قبل العلم وما بعده»[2].

وعلم النفس عند السهروردي يقوم على أساس العلم الحضوري. وليس عنده فصل من فصول الطبيعيّات كما عند المشائين. بل يعتقد بأنّ الإدراكات ليست بحاجة إلى صورة، وأساسها حضور ذات المدرك عند المدرك. وأنّ الصور الإدراكيّة تحفظ في عالم آخر، يقال له عالم الذكر أو الأنوار الإسفهبديّة. «فليس التذكّر إلا من عالم الذكر، وهو من مواقع سلطان الأنوار الإسفهبديّة الفلكيّة فإنّها لا تنسى أبداً»[3]. فهو لا يعتبر قوى النفس مخزناً للصور الإدراكيّة، لأنّها لو كانت كذلك فكيف يمكن تبرير إختفائها عن النفس التي هي جوهر نورانيّ. وهو يؤمن بوجود عالم المثال المنفصل، وتحقق الصور غير المتناهية.

والعوالم عنده ثلاثة:

١ – الإنسان العقلانيّ.

---

(١) التلويحات المجموعة الأولى لمصنفات السهروردي، ط اسطنبول، ص ٧٣.

(٢) حكمة الإشراق، م س، ص١٥.

(٣) ن م، ص٢٠٨.

٢- الإنسان النفسانيّ.

٣- الإنسان الجسمانيّ. والعلاقة بين هذه العوالم الثلاث كعلاقة الظل بذي الظلّ. فالقوى المتعدّدة التي ترتبط ببدن الإنسان عند السهروردي، هي بمثابة ظلال وأمثلة لقواه البرزخيّة.

وفي مسألة الرؤية عند السهروردي؛ يؤكد على أنّ الرؤية ليست نوراً يخرج من العين ولا صورة تنطبع في العين، ولكن بما أن الإنسان يواجه موجوداً خارجيّاً، مستنيراً لذلك تحيط نفسه الناطقة بذلك الموجود الخارجي. فتؤدي تلك الإحاطة إلى ظهور الرؤية. ويقول: إنّ رؤية الشيء في عالم الخارج غير رؤيته في المرآة، إذ لكل منهما عالم خاص به. فما يشاهده في عالم الخارج ناجم عن الإضافة الإشراقيّة للنفس، والتي تقع على الموجود الخارجي، وما يشاهده في المرآة، يتم من خلال اتصال النفس بعالم المثال.

ويعتبر السهروردي أنّ علّته الوجوديّة متمثّلة في بعض العقول المتكافئة، والتي يدعوها بالعقول العرضيّة. فتتمثّل الصور الجوهريّة في عالم المثال. وتظهر في أشكال مختلفة. ويقول: إنّ المثل المعلّقة هي عالم المثال، وأنّها تختلف عن المثل الأفلاطونيّة. «فالمثل الأفلاطونيّة عبارة عن الموجودات الثانية في عالم الأنوار العقليّة، أما المثل المعلّقة فلا تتحقق إلا في عالم الأشباح المجرّدة»[1].

يعلّق صدر المتألهين في الأسفار ص١٢٥: «وهذه أقوال هذا الشيخ المتألّه في هذا الباب، ولا شكّ أنّها في غاية الجودة واللطافة، ولكن فيها أشياء، منها عدم بلوغها حدّ الإجداء، حيث لم يعلم من تلك الأقوال أنّ الأنوار العقليّة، هي من حقيقة أصنامها الحسّيّة، حتى أنّ فرداً واحداً من أفراد النوع يكون مجرّداً، والباقي ماديّاً، بل يكون كلّ من تلك الأنوار المجرّدة مثالاً لنوع ماديّ لا مثالاً لأفراد».

وتعدّ قاعدة إمكان الأشرف، وقاعدة إمكان الأخس، من القواعد التي أولاها الحكماء الإشراقيّون اهتماماً كبيراً. وقد بحث السهروردي هذه القاعدة في كتاب

---

(١) حكمة الإشراق ط. حجريّة، ص٥١١.

حكمة الإشراق، الفصل الخامس، مستعرضاً أهمّ الآثار التي يمكن أن تترتب عليه. فهو يقول بأنّ النسبة بين الأنوار المجرّدة أكبر من النسبة في عالم الحسّ.

«من القواعد الإشراقيّة أنّ الممكن الأخسّ إذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد. فإنّ نور الأنوار إذا اقتضى الأخس الظلماني بجهة الوحدانيّة، لم يبق جهة اقتضاء الأشرف»[1].

إنّ هذه القاعدة تخبر عن القاعدة التي تقول: إنّ «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد».

وواجب الوجود لذاته واحد من جميع الجهات. وبما أنّ أوّل ما يصدر عن الواجب هو الممكن الأشرف، ينبغي أن يكون العقل هو المعلول الأول لا النفس، لكونه أبعد من النفس عن تعلّقات الأبدان. وغير محتاج للاستكمال بعكس النفس، التي تأنس بالظلمات والأبدان، ومحتاجة إلى الاستكمال. ويعتبر أنّ موجودات عالم الأجسام خارجة عن إحاطة العقل.

وفي مسألة التناسخ؛ يقول هذا الفيلسوف بأنّ العديد من قدماء الحكماء يسيرون خلف طريقة التناسخ، وأنّ جسم الإنسان باب الأبواب وبوابة حياة جميع الأجسام. وبما أنّ هذا الفيلسوف من الذين يرفضون بشكل صريح وجود النفس قبل البدن واستقلالها، ويعتبرها حادثة بحدوثه. فلا يجب أن نفسّر بأنّه ممن يقولون بالتناسخ، فهو يقول بأنّ النفس الناطقة موجودة قبل البدن، ومستقلّة. ويؤكّد في الكثير من آثاره على حدوث النفس قبل البدن. وإن كان تعامله مع موضوع التناسخ يثير الريبة، إلا أنّ ذلك يعود إلى احترامه الكبير للحكماء القدماء، ونقله للعديد من أقوالهم في هذا الموضوع.

ولعل توهّم البعض بأنّه يقول بالتناسخ يعود – بحسب كلام صدر المتألهين– إلى عدم التمييز بين التناسخ والبعث، والخلط بين هاتين المسألتين. ويعزو هذا الخلط إلى عدم معرفتهم بالمعاد الجسماني، وعدم الاطلاع الدقيق على معنى عالم الآخرة

(١) حكمة الإشراق، م س، ص١٥٤.

والنشأة الباطنة. «ولا خلاص لمن لم يكن أكثر همّه الآخرة، وأكثر فكره في عالم النور. إذا تجلّى النور الإسفهبّديّ، بالإطلاع على الحقائق وعشق ينبوع النور والحياة، وتطهّر من رجس البرازخ، فإذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن، تخلّص عن الصيصيّة وانعكست عليه إشراقات لا تتناهى من نور الأنوار»[1].

آثـــــاره

وآثار هذا الحكيم المتأله كلّها شريفة ومفيدة، وعميقة الغور، وشديدة الفائدة، لمن كان له باع في هذه العلوم.

كان له سلسلة من الكتب والرسائل؛ التزم فيها تقريباً بالتقسيم الثلاثي التقليدي للعلوم الفلسفيّة من منطق، وطبيعيّات، وميتافزيقا. في المنطق اهتم بنظريتي القول الشارح والبرهان، ومنطق الألفاظ والقضايا وباب المغالطات. وفي الطبيعيّات عالج مسألة المادة والجسم والصورة والهيولى والزمان والحركة، وعلم النفس. وفي الميتافزيقا؛ الواحد والكثير، ونظريّة الصدور والعقول العشرة، والنبوّة والأحلام والتناسخ.

وقدّم الشهرزوري في كتابه «نزهة الأرواح» فهارس مفصّلة فيما يختص بآثار السهروردي. وكذلك حاجي خليفة في كتاب «كشف الظنون» تفصيلاً لآثاره إلى حدّ ما. كما تُرجمت بعض آثاره الفارسيّة إلى العربية كـ «لغة النمال» و«حقيقة العشق».

أنفق «هنري كوربان» عمراً في دراسة السهروردي، وقام بتحقيقات وجهود لا تعرف الكلل، وقسّم آثار الشيخ إلى أربعة أقسام:

١- الكتب العقائديّة الكبرى، حكمة الإشراق، المشارع والمطارحات، التلويحات، المقاومات.

---

(١) حكمة الإشراق، م س، ص٢٢٦.

٢- الكتب العقائديّة الصغرى: هياكل النور، الألواح العماديّة، اللمحات، كلمة التصوّف، برتومانه، كشف الغطاء.

٣- الرسائل ذات الطابع الرمزي: آواز بر جبرائيل، رسالة العشق، لغة موران...

٤- الواردات والتقديسات: وهي عبارة عن التسبيحات ودعوات الكواكب والدعوات الشمسيّة، الواردات الإلهيّة وغيرها...

وقام «بروكلمان» في كتابه « تاريخ الأدب العربي» بتحقيقات عظيمة حول التعريف بنسخ هذه الآثار. كما قدّم «ريتر» دراسة عن السهروردي كانت من الأعمال الشديدة الأهميّة للمستشرقين.

وللسهروردي «خمسون أثراً من رسالة إلى كتاب، التي خلّفها من بعده، هذه المسألة التي لم تجد حلاً هي الأخرى حتّى الآن، فلا شك في أنّ الوصول إليها لا يتاح قبل طباعة الآثار قاطبة وتحليلها وهضمها. إذ ربّما يكون السهروردي قد كتب بعض هذه الآثار في وقت واحد»[١].

وكتب السهروردي بعض رسائله، على شكل قصص. رسم فيها المسار المعنوي للإنسان، ومختلف مراحل السلوك، مستعيناً بالآيات القرآنية وسيرة الرسول عليه السلام، وفسّر المراحل والمراتب المعنويّة على أساس ما نزل على خاتم الرسل صلوات الله وسلامه عليه، كما هو الحال في قصّة الغربة الغربيّة. ونراه في الواردات والتقديسات، جمع قطعاً متناثرة من آثار مشائيّة وإشراقيّة وعرفانيّة، كما قدّم بعض الرسائل بصورة نثريّة جميلة، على درجة عالية من النفاسة والرّوعة.

وأوصى في ختام حكمته النوريّة، بحفظ كتاب حكمة الإشراق، وصونه عن غير أهله، وقال: «إنّه قد فات المتقدّمين والمتأخرين ما يسّر الله على لساني منه. وقد

(١) مدكور، مقالة نصر، م س، ص٢٣.

أَلقاه النافث في روعي في يوم عجيب دفعة...»[١].

وما لحكمة الإشراق من تأثير بارز، في مسار الفلسفة والعرفان في تاريخ الحضارة الإسلاميّة، ولعدم وجود نسخة عربيّة، وبعد أن تبيّن لنا أنّ أفضل نسختين لدينا، هما نسخة جون ولبردج وحسين ضيائي«ونسخة «هنري كوربان»»، قمنا بجمعهما من خلال مقارنة نسخة «ولبردج وضيائي» على نسخة «كوربان» بجعل الفارق في قوسي اعتراض، فتظهر الفروقات الموجودة بين النسختين. كما أُبقينا على المقدّمة الإنكليزيّة بعد أن ترجمت إلى اللغة العربيّة.

ولنسدّ ثغرة في العالم العربي؛ نقدّم إليكم كتاب حكمة الإشراق بطبعة جديدة منقّحة، أُلحقت بمجموعة من المصطلحات الإشراقية، التي استخدمها السهروردي في حكمته، ليراجعها القارئ بشكل دائم. ومحاولة منّا للإضاءة على هذه الحكمة النوريّة، طالبين بذلك تسهيل الأمور أمام السالكين في رياض هذه العلوم، راجين بذلك دوام التوفيق وجزيل الثواب والحمد لله ربّ العالمين.

إنعام حيدورة

(١) **حكمة الإشراق**، م س، ص٢٥٨.

السهروردي:
شيخ الإشراق[1]

في العام ٥٧٩ هجرية/ ١١٨٣ ميلادية، أتى شاب أشعث في لباس درويش (مسلم متصوف) يجوب مدينة حلب. كان قبيحاً، وبدا وللوهلة الأولى كأنه سائق حمير. إنه شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي. ولد حوالي عام ٥٤٩ هجرية/ ١١٥٤ ميلادية، ربما في بلدة سهرورد قرب زنجان الواقعة شمال غرب إيران. لم يُعرف شيء عن خلفية عائلته، ولكن من المؤكد أنه ذهب بداية إلى ماراغا وهي مدينة مجاورة حيث درس الفلسفة وعلم الكلام مع مجد الدين الجيلي الذي علّم الفلسفة للمتكلم الشهير فخر الدين الرازي (ولد في العام ٥٤٣ أو ٥٤٤ هجرية / ١١٤٨-٥٠ ميلادية، وتوفي في العام ٦٠٦ هجرية/ ١٢٠٩ ميلادية). ومن ثم تلقى دروساً في أصفهان أو ماردين مع فخر الدين المارديني (الذي توفي في العام ٥٩٤ هجرية / ١١٩٨ ميلادية) الذي يُقال بأنه تنبأ بموت السهروردي. درس المنطق مع زاهر الفارسي الذي علمه بصائر عمر ابن سحلان الصاوي (الذي نشط في العام ٥٤٠ للهجرة / ١١٤٥ ميلادية). يختلف منطق الصاوي كثيراً عن منطق أرسطو لا سيّما في تخليه عن تقسيم مجموع المبادىء إلى تسعة أجزاء مقابل جزأين فحسب هما علم دلالات الألفاظ والبرهان. وانعكس هذا المنطق في إعادة تنظيم مؤلفات السهروردي حول المنطق.

يبدو أن السهروردي قد أمضى حياته في سن العشرين وهو يتنقل بين شمال سوريا والأناضول، حيث قيل: إنه كان في ديار بكر وميافارقين، قد يكون ربما لنية

(١) المقدمة لـ «جون ولبردج و حسين ضيائي».

التواصل مع البلاط الملكي. كما يبدو أنه قد اكتسب صفة الرجل الصوفي والحكيم الصاعد. وفي تلك الفترة، برزت بعض الروايات التي كانت تصوره كزاهد غريب الأطوار وإنما لامع.

قبل أن يصل إلى حلب، غيّر الحكمة الأساسية التي وضعها، رافضاً حكمة ابن سينا المشائية التي درسها في شبابه وأخذ يعمل على إعادة إحياء التعاليم الفلسفية القديمة للفلاسفة القدامى. ويعود سبب هذا التغيير، على حد قوله، إلى ظهور أرسطو عليه في الحلم كاشفاً عن مبدإ عُرف في ما بعد بـ«المعرفة الحضورية» مؤكداً تفوق القدماء وبعض الصوفيين على المشائين. وقد أعلن السهروردي أنه أصبح مقتنعاً بالمثل الأفلاطونية من خلال التجربة الصوفية.

حين وصل السهروردي إلى حلب في العام ١١٨٣، كان قد بدأ يُعدّ نظريته الفلسفية الجديدة. وفي ذلك العام، أنجز عمله الفلسفي الكبير «المشارع والمطارحات» في حين أنجز هذا العمل ألا وهو «حكمة الاشراق» بعد سنتين، في ١٥ أيلول/سبتمبر ١١٨٦. ذلك المساء، عند المغيب، اجتمع الشمس والقمر المظلم والكواكب الخمس المرئية في غرب السماء، واقترن بعضها ببعض بطريقة مهيبة جداً في برج الميزان. ولكن ما لبثت النجوم أن انقلبت ضد السهروردي.

شهدت سوريا في هذه السنوات أحداثاً مثيرة. فقبل تسع سنوات من موت حاكم سوريا الأمير نور الدين، سنحت الفرصة لصلاح الدين، حاكم مصر، بضم سوريا المسلمة إلى إمبراطوريته. أخذ صلاح الدين، المسلم السني التقي شيئاً من الروح الصليبية التي يتمتع بها أعداؤه المسيحيون. وقد وجد أن الإسلام مهدّد من جهتين؛ الجهة الخارجية، وهم بالطبع المسيحيون الصليبيون الذين وضعوا أيديهم على مدينة القدس ومقدّساتها، كما كان مهدداً من الداخل من قبل فئة قليلة من الشيعة الإسماعيليين. لقد سبق وقضى صلاح الدين على الدولة الفاطمية الشيعية في مصر، وأعاد سيطرة المسلمين السنة على تلك المنطقة. والآن، كونه سيد سوريا فقد قضى على قسم آخر من الطائفة الشيعية الإسماعيلية – ألا وهي جماعة الحشاشين في قلاعها شبه المنيعة. وأجبر قائدهم «شيخ الجبل» على توقيع معاهدة معه. سقطت

حلب في يد صلاح الدين مع سقوط شمال بلاد الرافدين في العام ١١٨٣، وسلمها للأمير الملك الظاهر، أحد أبنائه المراهقين، وذلك من أجل تدريب هذا الشاب على كيفية إدارة الحكم.

وصل السهروردي إلى حلب خلال العام الذي سقطت فيه بين يدي صلاح الدين، وسرعان ما لفت هذا الفيلسوف الشاب الأنظار. ويقال إنه كان أستاذاً يتمتع بالجاذبية، إذ كان يجمع زمرة من التلامذة المبهورين بسماع آرائه الفلسفية الجديدة وبمشاركته الممارسات والتجارب الصوفية. كان بارعاً بالخدع السحرية، وساهمت شخصيته التي لاقت الاستحسان بأعجوبة في تقرُبه من الأمير الحاكم. وما لبث أن أصبح الأمير التلميذ المخلص للسهروردي. إلا أن هيمنته على الأمير قد أثارت غيرة الفقهاء المسلمين في المدينة، لا سيّما الإخوة جهبل، وهم فقهاء مقيمون في مدرسة نورية.

وقد وصلت الشكاوى إلى مسامع صلاح الدين الحازم الذي كان بدوره يواجه مشاكله الخاصة. وفي العام ١١٨٧، أي بعد أربع سنوات على وصول السهروردي إلى حلب، دمّر صلاح الدين مملكة القدس خلال معركة تلال حطين. أثارت كارثة سقوط القدس حفيظة العالم المسيحي، فجاء الهجوم المضاد بعد أربعة سنوات، أي في العام ١١٩١، تحت عنوان الحملة الصليبية الثالثة بقيادة ملك بريطانيا ريتشارد قلب الأسد، وملك فرنسا فيليب أوغسطس. وفي ذلك العام، أمر صلاح الدين بقتل السهروردي. وقد تكون الأحداث مترابطة بعضها ببعض. ولكن على الرغم من أن المصادر غير دقيقة، يبدو أن صلاح الدين قد تنبّه إلى خطر تأثير السهروردي على ابنه، هذا الناقوس الذي دقه أكثر رجال الدين تقليديةً في حلب. من الواضح أن السهروردي، الذي يتبنّى النظرية الأفلاطونية، سعى إلى تدريب الأمير الشاب لكي يصبح ملكاً حكيماً، كما اتُهم بادعائه النبوّة. وقبل القدوم إلى حلب، عقد السهروردي اتفاقات مع العديد من الحكّام في الأناضول؛ محاولةً منه على الأرجح لتنفيذ البرنامج السياسي الضمني لحكمته الإشراقية. فقد التقى صلاح الدين بملوك فلاسفة في السابق، وهم الخلفاء الفاطميين في مصر، وشيخ الجبل وأتباعه المجرمين،

إلا أنهم لم يحظوا بثقته. لم يكن السهروردي ليخاطر باحتمال أن تثور حلب أو حتى تؤيد الصليبيين، نظراً إلى موقعها الاستراتيجي لكل من صلاح الدين والصليبيين. وقد أصدر صلاح الدين، مرات عدة، أمراً بإعدام هذا الفيلسوف المزعج. وفي النهاية، امتثل الأمير المعارض لهذا الأمر من خلال ترك السهروري يموت جوعاً، وفق ما تناقله البعض.

حكمة الاشراق

لطالما كانت «حكمة الإشراق» بطبيعتها مثار جدل. فمنذ بدايات القرن الثالث عشر، كتب شمس الدين الشهرزوري (الذي توفي بعد العام ١٢٨٨): «إن حكمة الإشراق هي الحكمة المبنية على الإشراق، ألا وهو الكشف، أو حكمة المشرقيين أي الفرس». وأضاف موضحاً:

تصب هذه الحكمة في الهدف عينه، إذ إن فلسفتهم تعتمد على الكشف والذوق، ولذلك فهي مرتبطة بالإشراق الذي هو تجلٍّ لأنوار العقل في مبادئه الأولية وانبثاقها من الأرواح الصافية عندما تتحرّر من الجسمانية. اعتمد الفرس في فلسفتهم على الذوق والكشف، وكذلك فعل الفلاسفة اليونانيون باستثناء أرسطو ومدرسته، إذ اعتمد على الفكر والقياس المنطقي.

يتناول الشهرزوري الميزات الأساسية لحكمة الإشراق والجدل الأكثر أهمية حول طبيعتها. تختلف حكمة السهروردي عن الحكمات المشائية الإسلامية مثل ابن سينا، وذلك عبر تحديد دور معرفي وأساسي للذوق الآني والمباشر. يؤدّي الذوق دوراً بارزاً على المستوى الأساسي للحواس، وعلى شكل إدراك صوفي مباشر للكيانات ذات الإحساس العالي، والتي يطلق عليها السهروردي في كتابه الحالي «الأنوار اللامادية». ومن الجلي، لا بل من المؤكد أن حكمته غير مشائية وتُصنّف في خانة الحكماء السابقين لأرسطو، لا سيّما أفلاطون. وكالأفلاطونية المحدثة في أيام الرومان، فهو مقتنع بأن هذه الحكمة قد تم التعبير عنها بشكل عام

بصيغة رمزية من قبل الحكماء القدامى في الأمم الأُخرى لا سيّما المصريين، كما يمثلها هرمس (مثلث العظمة) والحكماء الفرس القدامى، بالإضافة إلى الملوك الصالحين. أثير الجدل، الذي ذكر آنفاً، وفقاً إلى كل من ينظر إلى حكمة السهروردي على أنها حكمة فارسية. ومن وجهة نظر أُخرى، يكمن النقاش فيما إذا كان يجب النظر إلى حكمة السهروردي بالدرجة الأُولى على أنها محاولة لإنشاء نظام فلسفي، أو على أنها تصوف وغنوصية.

يحدد السهروردي مرحلتين مرّ بهما تفكيره وهما: حلم أرسطو الذي يكشف عن المبدإ الأساسي للعلم الحضوري، وقبوله بحقيقة المثل الأفلاطونية. وكانت الأعمال التي أُنجزت سابقاً تابعة للمبدإ المشائي، أمّا الأعمال اللاحقة فقد عكست فكره الإشراقي. وتبعاً لأغراضنا يمكن أن تقسم أعمال السهروردي إلى أربعة أقسام، ويمكن الاستناد إلى هذا النظام عبر تحليل أعماله المذكورة في مقدمة حكمة الإشراق، وهي كالتالي:

١- أدب الصبا: كتب السهروردي عدداً من المؤلفات الفلسفية قبل تطور آرائه الفلسفية المميّزة، وهي كما يبدو كانت على شكل تمارين.

٢- **المؤلفات الفارسية والصوفية:** كتب العديد من المؤلفات المختصرة باللغتين العربية والفارسية التي تعالج موضوع التصوف. ومن أشهر مؤلفاته القصص الرمزية التي كتبت على الأغلب بالنثر الفارسي، فضلاً عن الأدعية.

٣- **مؤلفات الشباب الأرسطية:** هي عبارة عن ثلاثة موجزات فلسفية متوسطة إلى كبيرة الحجم، وهي: التلويحات، والمقاومات، والمشارع والمطارحات. وقد كُتبت بأسلوب ابن سينا الفلسفي التقليدي إلا أنها تنتقد الأرسطية في نقاط عدة.

٤- **حكمة الاشراق:** وهو العمل الذي نحن بصدد التحدث عنه.

شكّلت العلاقات بين هذه المؤلفات موضع جدل عكس الشروحات المختلفة لطبيعة مشروع السهروردي الفلسفي. وكان هناك مقاربتان بارزتان بين العلماء الغربيين، فالمستشرق الفرنسي العظيم هنري كوربان يعتبر مشروع السهروردي

بمثابة «حكمة مشرقية». والكتابات المشائية كانت بالتالي إما أعمالاً تمهيدية بكل معنى الكلمة، وإما أعمالاً وصلت إلى مرحلة متوسطة من تفكيره. ومن بين المؤلفات الفلسفية، يجسّد كتاب «حكمة الإشراق» وحده الفكر الناضج للسهروردي. والمهم في ذلك العمل هو ميتافيزيقيا النور والظلام، وبشكل عام، العناصر الأسطورية لتفكير السهروردي. كذلك فإن القصص الرمزية والمؤلفات الصوفية كانت تمثّل المرحلة النهائية والعليا لتفكيره. تجلّت المعرفة الثقافية الأولى لدى السهروردي مع إيران القديمة. بما أن شرح كوربان يعود إلى جذور ما قبل الحداثة، فهو يبرز في الحكمة الزرادشتية الشرقية للإشراقيين المغول في الهند. لقد تمّ التعبير عن شرح كوربان ليس من خلال دراساته حول السهروردي فحسب، بل أيضاً في ترجماته وحتى الكتابات النقدية لأعمال السهروردي. كذلك فإن استخدام بعض العبارات مثل: «الثيوصوفية» و«المشرقية» يعكس التركيز الخيالي الأساسي لشروحات كوربان واهتماماته. وتتجاهل ترجمته لحكمة الإشراق المنطق كما تتجاهل النسخ الثلاث للمؤلفات المشائية (أو ربما قد يكون من الأصح القول المعارضة للمشائية)، المنطق والطبيعيات من كتبه وتتضمن أقسام الإلهيات فحسب. تقلل هذه الطرق حتماً من أهمية السمات الفلسفية الدقيقة لفكر السهروردي.

يعتبر آخرون - ومن ضمنهم نحن - أن برنامج السهروردي فلسفي في جوهره، وأن المؤلفات المشائية الناضجة تشكّل جزءًا من البرنامج الفلسفي عينه المعروف بحكمة الإشراق. وبالتالي يُعدّ نقد السهروردي الميتافيزيقي والمنطقي للمشائين أساسياً لمشروعه الفلسفي، حيث يقدّم ما هو فلسفي بالدرجة الأولى، وإن كان يستخدم في مكان ما القصص الرمزية والخبرة الصوفية، إلا أن شرحها وتقييمها يتم باستخدام المصطلحات الفلسفية. وقد نُظّمت مجموعة النصوص في «حكمة الإشراق» على النحو الآتي: التلويحات، والمقاومات، والمشاريع والمطارحات، وأخيراً، وضع النص الأشهر، الذي يحمل اسماً للمنظومة الجديدة بعنوان «حكمة الإشراق». إن هذا الترتيب، فضلاً عن ضرورة درس كل جزء من هذا النص الذي يتضمن المنطق، والطبيعيات، والإلهيات من أجل الوصول إلى فهم شامل لحكمة الإشراق، يثبته الشهرزوري في شرحه الإشراقي الشامل «شرح حكمة الإشراق».

وتعتبر القصص الرمزية، ولو كانت ذات فائدة أدبية، مؤلفات ابتدائية في المقام الأول وشبه شعبية ولا تشكّل أساساً للحكمة الإشراقية.

إن المقاربة المعتمدة لفهم أعمال السهروردي، حيث تعتبر الكتابات المشائية البارزة وحكمة الإشراق مجموعة مترابطة منطقياً، يقرّها نموذج التعاليم الفلسفية الإيرانية الأخيرة، التي غالباً ما تناقش استخدام السهروردي لمصطلحات ابن سينا التقليدية، وتنطلق بالتحديد من تلك النقاط التي يهاجم بها السهروردي أعمال ابن سينا والكتابات المشائية الإسلامية مثل: أصالة الماهية، والمثل الأفلاطونية، ونظرية معرفة الوجود، ورفض الحد الأرسطي بالإضافة إلى أعمال ذات صلة. أما المصطلحات التي تم استخدامها في «حكمة الإشراق» فهي مأخوذة عن الجزء الذي يتطرّق إلى المنطق و«الحكمة المنطقية» التي اعتاد كوربان وأتباعه تجاهلها. ويعزو السهروردي الحكمة المنطقية إلى أحد مكونيّ الحكمة «الكاملة» في مصطلحات مثل: «البحث»، و«الحكمة البحثية»، و«طريق المشائين»، و«مذهب المشائين». أما المكوّن الآخر، ألا وهو «التأله»، فله الأولوية في تأسيس مبادىء الحكمة. وتشير بعض المصطلحات المستخدمة مثل: الذوق، والحكمة الذوقية، والعلم الحضوري، والعلم الشهودي بجملتها إلى التألّه، ولكنها تختلف عند وضعها في سياق تقني. وقد ذكر أرسطو هذا الاختلاف في كتابه المعنون «التحليل اللاحق» حيث أعطى الأولوية للمقدمات المنطقية الأساسية المباشرة في العلوم. وغالباً ما يفسّر التألّه على أنّه «تجربة صوفية». وقد شكّل اتحاد البحث والتأله في نظام متماسك موحد، ألا وهو حكمة الإشراق، الإنجاز الأساس للسهروردي، وذلك وفقاً لكتّاب القرون الوسطى وشارحي النصوص الإشراقية.

سيصار إلى تلخيص حكمة الإشراق أدناه ولكن الأجدر التحدث هنا عن التعاليم المميّزة والأساسية للسهروردي ومدرسته.

أولاً مبدأ العلم الحضوري، حيث شدّد السهروردي على أن كل المعارف تتضمن شيئاً من المواجهة المباشرة بين العالم والمعلوم. وبصورة عامة، رفض استخدام الآليات الوسيطة كطرق لشرح أساليب مختلفة من المعرفة، ما أدى، على أقل تقدير، إلى

رفض نظريتي التخارج والتداخل للرؤية، فضلاً عن نظريات مماثلة لشرح الحواس الأخرى. أما على صعيد المنطق، فقد رفض الحدّ التام الأرسطي مبيناً أن جوهر الأمور لا يمكن معرفته إلا عبر الاطلاع المباشر. وعلى أبعد تقدير، يمكن معرفة الكيانات الروحية (الفوحسية) عبر الحدس. كذلك تم التطرّق إلى العلم الحضوري لحل صعوبة التصورات الأرسطية الشهيرة على نحو سيئ لعلم الله بالجزئيات.

ثانياً مبدأ أصالة الماهية، فعلى الرغم من أن السهروردي لم يعمد بنفسه إلى استخدام هذا المصطلح ظاهرياً، إلا أن مترجمين لاحقين صنّفوا نظريته حول الوجود في إطار «أصالة الماهية»، وذلك بخلاف ما أكّده الملا صدرا حول «أصالة الوجود»، وهذا الأمر يعود إلى تمييز ابن سينا الشهير بين ماهية الشيئ ووجوده. ويقول السهروردي: إن وجود التمييز الروحي الصحيح لا يدل على الوجود المتناسب للتمييز الواقعي في الأمور المادية. وبعبارة أخرى، كانت الكيانات الماورائية كالوجود، والضرورة، والوحدة، وغيرها مجرد «اعتبارات عقلية»، ووحدها الكيانات الفردية المادية لها وجود فعلي.

وفي النهاية، يبدو من الواضح أن السهروردي اعتبر أن مسألة المثل الأفلاطونية هي التي توحّده مع الفلاسفة القدامى في مواجهة المشّائين. وبما أنه لم يعتبر هذه المثل كيانات معرفية وإنما شروحات ميتافيزيقية للنظام الكوني، فقد صاغ هذه المسألة وفقاً لعدد العقول المجردة. أما المشاؤون، الذين عنى بهم ابن سينا، على وجه الخصوص، فلم يقبلوا إلا بعشرة من هذه العقول. في حين يعتقد الإشراقيون بوجود عدد أكبر من هذه العقول، منهم من يتساوى في المرتبة ويختلف بالطبيعة.

تاريخ المدرسة الإشراقية

لم يتم حتى الآن صياغة تاريخ شامل عن المدرسة الإشراقية. فالمدرسة لم تشهد أي وجود لها كمجموعة منظّمة تعمل ضمن مؤسسة ويمكن مقارنتها بمؤيدي نظريات فيثاغورس أو الأفلاطونيين الأوائل أو الحكماء الإسماعيليين، إلا خلال السنوات

القليلة التي أمضاها السهروردي في حلب. ويؤكّد السهروردي في حكمة الإشراق أن الفهم الملائم لكتابه يتوقّف على القائم بالكتاب، أي خليفة السهروردي وشارح حكمته، إذ إن ضرورة وجود شخص مماثل هو أمر ضمني في نظامه. ويقول السهروردي: إن رحلاته كانت بهدف البحث عن مفكر نظير، إلا أنه لم يعثر على أحد. فقد تفرّق تلامذته بعد موته ويبدو أننا لم نتعرّف إلى اسم أحد منهم، باستثناء، الملك الظاهر، بالتأكيد. فانتشرت كتب السهروردي انتشاراً واسعاً بعد مماته ولكنها لم تترافق مع تعاليم شفهية لتفسيرها.

إن المؤيّد البارز الأول لحكمة السهروردي هو الشهرزوري الذي ازدهرت كتاباته في أواسط القرن الثالث عشر. ومع أنه كتب العديد من المؤلفات التي تم الاطلاع عليها بشكل واسع، إلا أنه بقي شخصية غامضة نوعاً ما. وبخلاف ما جاء في بعض التقارير، فإن الشهرزوري لم يكن بالتأكيد أحد تلامذة السهروردي، كما أنه لم يكن تلميذاً لأي أحد من هؤلاء التلامذة. وبمعزل عن التباين في التواريخ، لقد أوضح في مقدمة شرحه لحكمة الإشراق بأن معرفته بالسهروردي قد أتت عبر الكتب.

يشتهر الشهرزوري بثلاث مؤلفات: الشرح الذي تطرّقنا إليه، وهو عبارة عن موسوعة فلسفية تمّ الاطلاع عليها بشكل واسع إلا أنها لم تنشر، تحت عنوان «الشجرة الإلهية»، ومعجم أعيان للفلاسفة الإسلاميين والقدامى حول المبادىء الإشراقية، والمعنون بـ«نزهة الأرواح». هذا فضلاً عن شرحه لـ«حكمة الإشراق»، الأساس الذي استند إليه قطب الدين الشيرازي (توفي عام ١٣١١)، وهو العالم الشهير الذي كان أحد تلامذة نصير الدين الطوسي، فقد دمج شرحه بشرح الشهرزوري ومن ثمّ حلّ محلّه، حتى أنه كاد أن يصبح الأداة التي من خلالها فهمت الحكمة الإسلامية اللاحقة كتاب «حكمة الإشراق». كان تأثير السهروردي مسيطراً في الموسوعة الفلسفية الفارسية الشعبية، «درّة التاج» لقطب الدين.

ويعتبر ابن كمونة (وهو يهودي اعتنق الإسلام)، أحد المؤلفين القدامى الذين كتبوا شرحاً لحكمة الإشراق تحت عنوان «الجديد في الحكمة»، بالإضافة إلى شرح

لعمل آخر من مؤلفات السهروردي، ألا وهو «التلويحات». وشهد القرنان التاليان فراغاً فلسفياً، وذلك على الرغم من الشروحات التي وضعها غياث الدين الدشتكي وجلال الدين الدواني حول مؤلفات السهروردي في بدايات القرن السادس عشر، ولكننا لا نملك أي فكرة عن الحكمة السائدة آنذاك.

إن إعادة إحياء حكمة الإشراق بشكل بارز مرتبط بما يعرف بـ «مدرسة أصفهان» خلال أواخر القرنين السادس عشر والسابع عشر، وبعودة الاهتمام اللافت بالمجموعة الزرادشتية في مغول الهند خلال الفترة عينها تقريباً. وقد أولى أعضاء مدرسة أصفهان السهروردي اهتماماً كبيراً. أما ميرداماد (الذي توفي عام ١٠٤١ هجرية/ ١٦٣١ ميلادية) فكان الشارح الأبرز لأفكار السهروردي. وقد اختلف تلميذه الملا صدرا، الذي يعتبر بشكل عام من أبرز الفلاسفة الإسلاميين خلال الفترة الأخيرة، عن ميرداماد كما اختلفت تعاليمه عن التعاليم الإشراقية حول بعض النقاط البارزة، وأهمها حقيقة الوجود وأصالته. بينما نظر السهروردي وأتباعه إلى الوجود على أنه اعتباري، ناتج عن النشاط الفكري. واعتقد الملا صدرا بأن هناك نوعاً أعمق من الوجود لم يطبقه السهروردي في نقده لابن سينا. ولذلك، قد يكون من الملائم القول: إن في التراث الفلسفي الإيراني اللاحق، ثمة فريقان للتعاليم الإشراقية، الأول يؤيد السهروردي في ما يتعلق بموضوع «أصالة الماهية»، والفريق الآخر يقوده الملا صدرا وينتقد السهروردي في نقاط أساسية، ولكنه ما زال يعرّف نفسه وفقاً للمواضيع التي تحدّث عنها السهروردي أولاً. ومنذ بروز الملا صدرا، انقسم الفلاسفة الإيرانيون على نحو واسع بين مؤيّد للملا صدرا في انتقاده لآراء السهروردي وبين معارض له، مع ترجيح الكفّة للمؤيدين بشكل عام. ما زالت المدرستان موجودتان حتى الآن في إيران، وما زالت حكمة الإشراق تُدرّس في المعاهد الدينية حتى يومنا هذا. وفي مغول الهند أُلهمت المظاهر الميثولوجية لكتابات السهروردي مجموعة من المثقفين الإيرانيين والبارسيين تحت لواء أحد الكهنة الزرادشتيين الذي يدعى أذار قايوان. فبالنسبة إليهم، طرح السهروردي من خلال تلميحاته إلى مبادئ النور والظلام التي يتبنّاها الفرس القدامى، شكلاً مقبولاً من الناحية الفكرية للحكمة الزرادشتية التي تمّ التعبير عنها في أعمال مماثلة

لهذه المدرسة كـ «الدساتير» و«دابستان المذاهب». ويتضمّن الشرح الفارسي الذي وضعه الحيراوي لكتاب حكمة الإشراق أقوى تعبير فلسفي للمدرسة الهندية.

في النواحي الغربية للعالم الإسلامي، لم يكن لحكمة السهروردي تأثير كبير مع أنه تمّ اكتشاف أجزاء من حكمة الإشراق التي أُعيدت صياغتها في كتاب للوزير لسان الدين ابن الخطيب (ولد عام ٧٧٦ للهجرة/١٣٧٥ ميلادية)، في حين لم يكن له أي تأثير على الإطلاق في الحكمة الأوروبية في القرون الوسطى.

مناقشة حكمة الإشراق

تتضمن «حكمة الإشراق» مقدّمة وفصلين هما المنطق في ثلاث مقالات، وعلم الأنوار في خمسة. وهذا الترتيب يتلاقى والأعمال الفلسفية الأكثر تقليديةً، ولكنه يختلف عنها في بعض النواحي الهامة. أما الخلاصة الفلسفية في تعاليم ابن سينا فتتضمن على نحو نموذجي أربعة أجزاء ألا وهي: المنطق، والطبيعيات، والرياضيات، والإلهيات. ولكن السهروردي حذف الجزأين الأوسطين في حكمة الإشراق، في حين ألغى الرياضيات في أعماله كافة.

تحدّد المقدمة غاية العمل، وجمهوره المستهدف، وموضوعه المحدد، وعلاقاته بأعمال الفلاسفة القدامى. وموضوعه «علم الأنوار»؛ هو العلم الذي تلقاه السهروردي في البداية عبر المجاهدات الصوفية. وقد تعزّزت هذه التجارب فيما بعد بالاثباتات المنطقية، وتأكّدت من خلال التجارب المتوازية للقدامى، لا سيّما أفلاطون الذي يعبّر عن آرائهم الفلسفية بطريقة أقلّ أو أكثر رمزية. ويقال عنه في الوقت نفسه: إنه كان يكتب مؤلفاته معتمداً الأسلوب الأرسطي، إلا أن طريقته كانت أسهل بالنسبة إلى الطلاب. وورد في المقدمة أن الفلاسفة بوسعهم تطبيق البحث أو الحدس، أو الاثنين في آن. لذلك، يعتبر الفيلسوف الذي برع في تطبيق الاثنين الحاكم الطبيعي لهذا الكون، بغض النظر عما إذا كان يتمتع فعلياً بالسلطة السياسية.

من ناحية أخرى، يعتبر الحكماء المتوغلون في التأله فحسب، أرفع شأناً من الذين يتوغلون في البحث فحسب. ويقول السهروردي: إن قارىء هذا الكتاب يجب أن يبلغ مستوىً معيناً من الكمال الصوفي، وإلا فعليه أن يحصر نفسه في قراءة الكتب التي تعتمد المنهج الأرسطي الذي لا يسلّم بالتجارب الصوفية.

في الجزء الأول الموجود تحت عنوان «قواعد التفكير»، يقدّم السهروردي تفسيراً في غاية البساطة للمنطق، إذ يقول: «إن عدداً صغيراً من القواعد ذات المنفعة الكبيرة ... كافٍ للأذكياء وللأشخاص الذين يلتمسون الإشراق». في المقابل، ينقسم هذا الجزء إلى مقالات تتناول المفاهيم والتحديدات، والبراهين، والمغالطات. ويعرض المنطق الأولي بأسلوب بسيط، لا بل بأسلوب ساذج، مستخدماً العديد من العبارات المنطقية التي تخلو من الفصاحة، وغالباً عبارات عادية مثل «المعنى العام» للدلالة على «الكليّ». إنه نوع من «المحاكاة الساخرة» في المنطق التقليدي، حيث تبدو التعابير المجرّدة والهشة مجرد معنى عام مغلّفاً بمصطلحات معقدة. مع ذلك، يتخلل عرضه للمنطق مضموناً فلسفياً مهماً، ويبدو أن المصطلحات الجديدة التي استخدمها في شرح المنطق تختلف قليلاً عن المصطلحات الأرسطية التي تحلّ محلها، ما يعكس آراءه الفلسفية المميزة.

يرفض السهروردي، في المقالة الأولى التي يتحدّث فيها عن علم دلالات الألفاظ، النظرية الأرسطية للحدّ التام، إذ كان من المفترض أن تبيّن هذه التحديدات الجنس والفصل التقربيين. إلا أنه يعتبر أن تحديدات كهذه غير ممكنة. وفي حال لاقى الحدّ نجاحاً فهذا يؤكد بأن المستمع يعرف مسبقاً الجنس والفصل ، وبالتالي عليه أن يعرف ماهية الشيء. وفي حال لم يكن يعرف الجنس والفصل، فالحدّ سيكون مجرّد كلمات لا معنى لها. وبعبارة أخرى، من يعلم ماهية الشيء لا يحتاج إلى تحديده، ومن لا يعلم هذا الشيء فالحد لن يعلّمه ماهيته. إلى ذلك، لن يستطيع التأكّد من أن جميع أجزاء الماهية قد أدرجت. ويقول السهروردي: إنه يجب التعرف إلى الأشياء عبر التجارب المباشرة، إذ إن التحديدات تشير إلى الموضوع المطروح فحسب. وبالتالي، فإن رفض الحد التام يضر بصميم مفهوم العلم عند المشائين.

وفي الموضوع الثاني الذي يتطرّق إلى البراهين في سياق موجز أولي حول مبدإ القياس المنطقي والتجربة العلمية، يعمل السهروردي على مهاجمة التركيبة المعقدة لمبدإ القياس الأرسطي. ومن أجل تحقيق أي هدف علمي، يقول السهروردي: إن القضية الشكلية قد تتحول إلى قضية كلية موجبة وأساسية على أن يتم تجسيد الكم والكيف في مصطلحات القضية. فعلى سبيل المثال، قد نعيد صياغة قضية «كل إنسان مثقف بالإمكان»» إلى «من الضروري أن يكون كل البشر مثقفين بالإمكان». وعلى نحو مماثل، «لا إنسان حجر بالضرورة» إلى «كل إنسان ليس بحجر بالضرورة»، وهذا يعني أن الأقيسة جميعها يمكن أن تردّ إلى الشكل الأول «كل أ ب وكل ب ج إذا كل أ ج».

وتعالج المقالة الثالثة المغالطات في ثلاثة أجزاء. فالجزءان الأول والثاني يحتويان على تقييم أولي للمغالطات الشائعة وكيفية تفادي ارتكابها. وثمة منفعة من ورائهما، إذ إن المناقشات تتضمن انتقادات للمناقشات الفلسفية المشائية. أما الجزء الثالث فيشكّل أساساً لمشروع السهروردي الفلسفي، إذ يدحض عشرة مبادىء أرسطية محددة، مشكّلاً خلاصة وافية عن الاختلافات بين الأفكار الفلسفية الأساسية للسهروردي والأفكار الأرسطية. ويطلق على هذه المناقشات اسم «الحكومات». إن تطرّق الكتاب في هذا الجزء إلى مسألة المغالطات لمعالجة مواضيع جوهرية حول الطبيعيات والإلهيات شبيه بما كان يمارسه الفلاسفة الأوروبيين الطبيعيين خلال القرون الوسطى، حيث تعتبر كتبهم حول المغالطات المكان المناسب لمناقشة المسائل المتنازع عليها حول الحكمة والميتافيزيقا المستمدة من الطبيعة.

إلى ذلك، يتضمّن هذا الجزء مقدمة «تعرض بعض المصطلحات التقنية». مع ذلك، فهو لا يعرّف المصطلح فحسب، وإنما يناقش بطريقة جوهرية الجوهر والعرض، الوجوب والإمكان، والسبب، واللامحدودية الممكنة والمستحيلة. تُستخدم المبادىء الفلسفية التي وضعها في هذا العمل بطريقة مكثفة في نقد المبادىء الأرسطية، وفي ميتافيزيقيا النور التي وضعها في النصف الثاني من الكتاب. ونجد من بين الأفكار المهمة التي طُرحت في هذا العمل: ١- الإمكان يعني الاحتياج الضروري للعلة؛

٢- العلة تسبق المعلول في الوجود وليس في الزمن؛ ٣- وقد تكون العلة مركبة وتتضمن شروطاً وتستلزم رفع الموانع؛ و ٤-إن اللامحدودية الفعلية والمتزامنة والمنظمة هي أمر مستحيل، ولكن اللامحدودية التي لا تتمتع بهذه الميزات تعدّ أمراً ممكناً.

يبحث الحكم الأول في «الاعتبارات العقلية» التي تُعتبر بمثابة مفاهيم كالوجود على سبيل المثال، والضرورة، الإمكان، والوحدة، والاثنينية، واللون عموماً، والحرمان، والعلاقات، والجوهر. وخلافاً للصفات المادية كالسواد، ليس للصفات آنفة الذكر وجود خارج العقل، وهي في الواقع نتاج لتفكيرنا بالأشياء. ويشتكي السهروردي من أن المشائية نظرت بطريقة غير ملائمة إلى مثل هذه المفاهيم المجردة على أنها من الماديات، وبالتالي، تسبّبت بمشاكل المعلّم الثالث (أي ابن سينا بعد أرسطو والفارابي) التي لا حلول لها. أمّا الحكم الثاني فيكرّر نقده للحد التام الأرسطي، مهاجماً باقتضاب مبدأ المقولات. ويرى الرواقيون أن خمس مجموعات مصغرة من المقولات تشكّل موضوع الطبيعيات. وتعتبر مشكلة حصر المقولات مشكلة دائمة يتوارثها الفلاسفة كالملا صدرا على سبيل المثال.

أما الأحكام الثالثة والرابعة والخامسة، فتهاجم النظرية المشائية التي تعتبر أن الأجسام هي مزيج من مادة وصورة. ويقول السهروردي: إن وضع المادة بعيداً عن الجسم هو أمر غير ضروري، إذ إن الجسم هو مجرد حجم كائن بذاته. (قد يكون مبدأه مشتقاً عن تيمايوس، لأن «الإناء» عند أفلاطون كان يعرف خلال العصور القديمة والوسطى بالفضاء). يتضمن هذا العمل هجوماً على المفهوم الأرسطي للصورة وعلى المادة الثانية. ففي هذه الأجزاء، يتعامل السهروردي مع مجموعة من المسائل الطبيعية التي تتضمن الانضغاط، والخلخلة، والحرارة، والعناصر، وطبيعة الأجناس. كذلك، ظهرت تفنيدات مستقلة للمذهب الذرّي وإمكانية الفراغ.

يعالج الحكم السادس الإثباتات الأرسطية لخلود النفس. وفي هذه الحالة، لا يعارض مبدأ خلود النفس إلا أنه يعتبر الحجج الواضحة التي استند إليها المشاؤون لتثبيت هذا المبدإ باطلة، بسبب المبادىء غير الوافية حول السببية والإمكان.

يهتم الحكم السابع بالمثل الأفلاطونية والمسألة ذات الصلة، على الأقل في نظام

السهروردي، حول ما إذا كان المعلول البسيط ناتجاً عن علة مركّبة. ويحصر نفسه في الردّ على الحجج الأرسطية التقليدية مقابل المثل، ويدافع عن نظريته الخاصة حول العلل المركّبة؛ هذه النظرية التي ستشكّل فيما بعد ضرورة تؤيد مفهومه الخاص حول نظرية المثل.

أما الحكم الثامن فيتطرّق إلى حاسة البصر، وينتقد النظريتين الأساسيتين لهذه الحاسة وهما الإشعاعات البصرية والانطباع. وهنا يدافع السهروردي عن نظرية البصر بالحضور، حيث يتم البصر من خلال وجود الغرض المضاء أمام العين السليمة دون تحرك أي شيء بين الغرض والعين. وقد عمّم فيما بعد نظرية البصر وأدرجها في مقولة العلم الحضوري. ويتوسّع الحكم العاشر في دراسة هذه النظرية حتى تشمل الأصوات، حيث ينتقد الفكرة التي تقول: إن الصوت يتركّز على الذبذبات التي تتردّد في الهواء.

أما الجزء الثاني بعنوان «في الأنوار الإلهية»، فيتناول ميتافيزيقيا «حكمة الإشراق». والمقالة الأولى تثبّت المفاهيم الميتافيزيقية الأساسية كالنور والظلمة والاستقلالية والتبعية، والعلاقة التي تربط بينها. فالنور هو الشيء الواضح والظاهر بذاته والذي يجعل الأشياء الأخرى واضحة. وهناك أربعة أنواع من الكائنات: النور الكائن بذاته، وهو مدرك لذاته وسبب وجود المراتب الأخرى من الكائنات، والنور العرضي الذي يتألف من النور المادي وبعض الأعراض في النور المجرّد، والمواد القائمة وهي عبارة عن أجسام مادية، والأعراض المظلمة التي تتضمن الأعراض المادية فضلاً عن بعض الأعراض في الأنوار المجرّدة. فالنور المجرّد لا يمكن رؤيته عبر حاسة البصر. فكل الكائنات المدركة هي أنوار مجرّدة مدركة لذاتها مباشرة. وتختلف الأنوار المجردة بالشدة لا بالنوع. فالأنوار المجرّدة هي علة وجود الكائنات الأخرى كافة، وفي المقابل، تنتج عن أنوار مجرّدة أشدّ منها. وينتهي هذا التسلسل بنور موجود بذاته ألا وهو «نور الأنوار» الشبيه بـ «واجب الوجود»، الذي تحدّث عنه ابن سينا، أو الله.

وتعرض المقالة الثانية لنظرية نشأة الكون التي تفسّر كيف أن الكائنات الأخرى

كافة ظهرت إلى الوجود من نور الأنوار. فنور الأنوار البسيط الكامل لا يصدر عنه إلا علة مباشرة واحدة، وهو نور فريد يُسمى بـ «النور القريب» ويختلف بالشدة فحسب. وعلى نحو مماثل، يجب أن يكون الشيء المادي الأول عبارة عن فلك متجانس التكوين ومنفرد يشمل الأشياء الأخرى. كذلك، يجب أن تكون الحركات الدائرية للأفلاك ناتجة عن كونها حيّة، وبالتالي يجب أن تتحرّك من خلال نور مجرّد. إلى ذلك، لا يمكن للفلك الأبعد أن يأتي مباشرة من نور الأنوار، بل يظهر نتيجة عرض مظلم في النور المباشر أو نور أقل قوةً منه. وبما أن النور الذي هو سبب وجوده يرتبط بنور الأنوار بعلاقتين، وهما الاستقلالية بمقتضى إشراقيتها، والتعلّق بمقتضى معلوليته، فيمكنه أن يولّد نوراً مجرّداً آخر وجسماً متمثلاً بالفلك. لا تمثل إشعاعات النور انفصال شيء ما عن النور، وإنما بالأحرى توليد عرض في الشيء المُنار. ويتبين تعقيد تفاعلات الأنوار المجرّدة من خلال الفوضى الظاهرة للنجوم الثابتة.

وبخلاف ابن سينا الذي يفترض تسلسلاً من عشرة عقول مجردة فقط، ينتمي كل واحد منهم إلى مرتبة وجودية مختلفة، يجيز السهروردي إمكانية وجود الأنوار التي تتساوى في الشِّدَّة وتختلف من حيث الأعراض. وتعتبر أنوار هذه المرتبة العرضية علّة الأجناس والأنواع الطبيعية لعالم تحت فلك القمر، أي المثل الأفلاطونية، أو «النماذج البدائية للطلاسم». كذلك، هناك الأنوار اللامادية التي تتحكّم مباشرةً بالأجسام المادية، وهي النفوس. إن علم الله بالجزئيات هو ببساطة حضور كل الأشياء عند نور الأنوار، وهو المصداق الأهم للعلم الحضوري عند السهروردي. إن المبدأ العام الذي يقول: إن كل ما هو موجود على مستوى وجودي متدنٍّ يجب أن يكون له علة على مستوى وجودي أعلى، يدعى «إمكان الأشرف»، وهو مبدأ أساسي في منظومة السهروردي. وقد يكون لهذه الأنوار السفلى علل مركبّة.

تعتبر معرفة وجود هذه الأنوار اللامادية التي لا تُحصى إحدى نتاجات تجارب السهروردي الصوفية، التي يمكن تأكيدها بشهادة حكماء الماضي العظماء من اليونانيين والشرقيين. وبالتالي فإن المثل الأفلاطونية ليست هي الكليات في المنطق، فهي عقل مجرّد، وهي سبب الأجناس التي من خلالها يُستخلص النموذج الأصلي.

وعندما ينزل أحد ما السلم الوجودي، تتخافت الأنوار اللامادية وتتعقد أكثر فأكثر حتى يصل إلى الأنوار، كالأرواح البشرية التي تتمتع بقوة متناهية.

تناقش المقالة الثالثة فعالية الأنوار، لا سيّما العلاقة بين الأنوار المجرّدة، وحركة الأفلاك السماوية، والأحداث الزمنية تحت فلك القمر. وببساطة، تعتبر الحركات الدائرية اللانهائية للأفلاك الوسيلة التي من خلالها يتمّ التعبير عن التعقيد الثابت والخالد للأنوار اللامادية في العالم المادي.

من ناحية أخرى، تتطرّق المقالة الرابعة إلى الطبيعيات. أولاً: أعاد السهروردي صياغة العناصر الأربعة التقليدية على أساس اللاشفافية، والشفافية، واللطافة، ورفض أن يعتبر النار عنصراً مستقلاً. ومن ثم برهن أن كل الحركات تنشأ أساساً عن الأنوار. وأخيراً يعالج مواضيع علم النفس التقليدية، ألا وهي: المصدر الزمني للنفس، والحواس، والعلاقة بين النفوس الحيوانية والعقلانية، وعدد وطبيعة الحواس الداخلية التي يجسّدها في نظرية العلم الحضوري.

ويعرض الموضوع الخامس النقاط الدينية. فيناقش السهروردي في البداية التقمص ويشرحه مستشهداً بـ «بوذا»، ومن ثم يدحضه بطريقة غير مقنعة. فوجهة النظر التي ناقشها تقول: إن الروح تولد بداية في الإنسان، ومن ثم تعود وتولد في الحيوانات، إلى أن يتم القضاء على الصفات الأخلاقية الفاسدة. وبغض النظر عن صحة آرائه حول التقمّص، فهو يؤكّد بحزم خلود الروح وخلاص الأرواح الطاهرة من خلال فرارها إلى عالم الأنوار. وهكذا، فإن عدداً أقل من الأرواح يكافأ أو يعاقب في عالم المثل المعلقة. ففي هذا العالم لا يعتبر الشر النتاج المباشر لنور الأنوار، وإنما تلازم حركات الأفلاك. فهذا العالم هو الأفضل والأوحد، والشر ينتشر بشكل أقل من الخير. تعتبر النبوة، الرؤية الصادقة، وما شابهها أموراً ممكنة؛ لأن الحوادث منقوشة بطريقة ما في الأفلاك وهي في متناول البشر تبعاً لشروط خاصة. ثمة تنوع في مثل هذه التجارب بما فيها موسيقى الأفلاك، إذ يملك الأنبياء والقدّيسون والسحرة القدرة على توليد أشكال الأشياء من عالم الصور. في هذا السياق يضع السهروردي تعبيرين انجذابيين لتمجيد الصوفيين والأنبياء، ويؤكد للناس أن الله سوف يستجيب

لدعواتهم. ومن ثم يقدّم جدولاً بالتجارب الصوفية التي يدخل النور في إطارها. ويختم بنصيحة لتلامذته يحثّهم فيها على الاطلاع بدقة على هذا الكتاب[1].

الطبعة

وُفيَ السهروردي حقه بطريقة استثنائية جداً على يد محرِّري كتابه، حيث رجعوا إلى علماء القرن السابع هجري/الثالث عشر ميلادي الذين نقّحوا النصين الأساسيين لـ«حكمة الإشراق». فالتعاليم النصية موثّقة بسلسلة من المخطوطات الممتازة للنصّ على حدة، وللشرحين الأول والثاني. وعندما تحضّرنا لنشر الكتاب، اكتشفنا أن المشاكل النصية التي واجهناها كانت موثقة منذ الشرح الأول الذي أعدّه قطب الدين. ويسّرنا أن نكون مدينين على مدى ثمانية قرون للناشرين السابقين الذين حفظوا هذا النص بعناية وبراعة؛ ومن بينهم الشهرزوري الذي حافظ شرحه على التعاليم الفارسية القديمة لهذا النص، والناشر المجهول الذي حفظ كتابه المصحح خلال القرن الثالث عشر في شرح قطب الدين، وقطب الدين بذاته الذي وثّق بعناية التعاليم النصية المتاحة له، والعالم غير المشهور محمد أُحمد الذي نشر ونسخ خلال القرن التاسع عشر مخطوطة شرح الشهرزوري المنقحة في جامعة يال، والكاتب المعاصر أسد الله حاراتي، ومحمد ابن عبد العلي الدارجزاني الذي نشر ونسخ الطبعة الحجرية الرائعة لشرح قطب الدين، وأخيراً هنري كوربان الذي شكلت نسخته عن «حكمة الإشراق» الأساس الذي اعتمدت عليه غالبية الدراسات الحديثة. من البديهي أن ندرك أنه برغم ادعاءات التعاليم الجديدة، لم يقتصر عملنا نحن وكوربان على إعادة إنتاج النسخ عن «حكمة الإشراق» التي حُفظت في شروحات الشهرزوري وقطب الدين على التوالي، وحيث انحرفت الترجمات الحديثة عن التعاليم التفسيرية التي وضعها الشهرزوري، متجهة بكل تأكيد نحو الأسوأ.

خلال قيام ضيائي ببحثه لإعداد نسخته عن شرح حكمة الإشراق للشهرزوري،

(١) يلي هذه الفقرة في المقدمة المترجمة مقطع يتعلق بالترجمة تمّ حذفه لعدم فائدته هنا.

طابق بين مخطوطات النص والكتابين الأساسيين للشرح العربي اللذين لم يعرف بهما كوربان خلال تحضيره نسخته. وقد اكتشف أن نسخة كوربان هي عبارة عن نص منقح ومعدّل أنتجه محررون مجهولون خلال القرن السابع للهجرة/الثالث عشر ميلادي، ومنح أفضل شهادة في شرح قطب الدين الشيرازي. لذا نحن نرجع إلى هذه النسخة باعتبارها النص المنقّح. وتعتبر هذه النسخة المتعارف عليها عامةً بالنسبة إلى العلماء، لأنها شكّلت الأساس بالنسبة إلى شرح قطب الدين الذي تمّت دراسته عموماً حتى قبل نشر نسختة المطبوعة حجرياً، فضلاً عن أن شرحه كان الأساس الذي استندت إليه نسخة كوربان. ويمثل النصّ المستخدم في شرح الشهرزوري تعاليم مغايرة، ونرجع إليه على أنه النسخة الفارسية المنقّحة. في الواقع، يوجد اختلافات بسيطة بين النسختين القديمتين. إذ تعتبر النسخة الفارسية المنقّحة فقيرة من حيث القواعد العربية، وتتضمّن عدداً من المختلفات غير الهامة والتي من الواضح أنها أخطاء كتابية. وتكمن الهفوات النحوية في أمور من قبيل الانسجام بين الحالة والجنس، وهذه الأخطاء شائعة لدى الفرس الذين يكتبون ويتكلمون لغة ثانية. وتتعلق الأخطاء الكتابية على العموم بالمواضيع الفلسفية الدقيقة، وتبرز عادة بعد إجراء التدقيق اللازم لترجمة النص أو تفسيره فحسب. ففي المرحلة الأولى من التدقيق تبدو الجملة صحيحة، ولكن بعد التمعّن بها لا بد من رصد خطإٍ ما. وفي النسخة المنقّحة والمصحّحة، ألا وهي النسخة التي نشرها كوربان والطبعة الحجرية لشرح قطب الدين، تُصحّح أخطاء النحو العربية وتُعدّل عادةً الأخطاء الكتابية. وفي بعض الحالات، يكون النص المعدل الفارسي أكثر قيمةً، كما في استخدامه لكلمة «أنائية» التي حلّت محلّ الكلمة المصحّحة والمألوفة أكثر «أنانية». يقول قطب الدين من جهته إنه استخدم مخطوطة نُقلت عن نسخة كانت قد قُرأت للسهروردي، وهي طريقة ثابتة يستخدمها العلماء لتصحيح المخطوطة. ومن الواضح أن هذه هي المخطوطة التي تمّ الرجوع إليها في الشرح بكامله، كـ«بعض النسخ» التي غالباً ما قد تتوافق دراساتها مع دراسات النسخة الفارسية المنقحة. كان قطب الدين يعي المصدر الرسمي لهذه المخطوطة، ولكن من الواضح أنه فضّل النسخة المصحّحة والمنقحة بسبب العدد الكبير للمخطوطات التي أخذت عنها، ووضوحها على

المستويين النحوي والفلسفي.

نحن نعتقد بأن التفسير الأكثر احتمالاً لوجود اثنين من التعاليم النصيَّة القديمة البارزة هو أن النسخة الفارسية المنقحة تمثّل «حكمة الإشراق» كما كتب السهروردي. فالأخطاء النحوية والنصية تعكس خلفية السهروردي الفارسية والظروف الطارئة والمضطربة التي كتب في ظلها. في مرحلة ما، ربما في أواسط القرن الثالث عشر ميلادي، أي عندما أصبحت أعمال السهروردي رائجة، أُعدّ عالم مجهول نسخة جديدة ومصحّحة من الكتاب، حيث تمّت معالجة بعض الشذوذات النحوية، لا بل جميعها، وتصحيح الأخطاء الإملائية بعناية. فكانت النتيجة نصاً وافياً على المستوى النحوي وممتازاً على المستوى الفلسفي.

وبالتالي، نعتقد أن النص الذي وضعناه هو نسخة منقحة أكثر قدماً، إلا أنها لا تختلف بشكل كبير عن النص المألوف لكل من قطب الدين وكوربان. فنصنا يستند إلى نص كوربان إلا أنه ينحرف عنه ليتقيد بالتعاليم الفارسية القديمة للنص. وبما أن التصحيحات التي قام بها المحرر المجهول للنص المنقَّح تظهر في العموم ذكية وحكيمة، بحيث يكون النص الذي وضعناه أقل شأناً من نص كوربان، على الرغم من أنه، إن أصبنا، يكون أقرب إلى ما كتبه السهروردي فعلياً. لقد صحح أيضاً بعض الأخطاء الموجودة في نسخة كوربان؛ وهي أخطاء مطبعية وبعض الحالات في النحو، حيث تم وضع بعض المقاطع التفسيرية في النص. وغالباً ما يتم ذكر الانحرافات عن نص كوربان في الملحق النقدي. لم نعمد إلى نسخ ملحق كوربان النقدي، لذا فكل من هو مهتم بتوثيق النص بكامله عليه الرجوع إلى نسختنا ونسخة كوربان، وربما قد يرغب باستشارة قطب الدين والشهرزوري أيضاً. وقد تبعنا نسخة كوربان في بعض المسائل كتقسيم المقاطع وترقيمها. وتبعنا أُسلوب كوربان في عنونة الأقسام. وعندما يتعذَّر ذلك، كنا نأخذها عموماً من نص قطب الدين. كذلك استخدمنا الأسلوب الحديث في الإملاء والترقيم.

غالباً ما ينصرف كوربان إلى استخدام صيغة التذكير في الأفعال، وهذا أمر

مألوف في المخطوطات المنقّطة التي تعود إلى القرون الوسطى كحرف «ل» الذي سيتم تصويره أدناه. وبما أن الأفعال المذكّرة والمؤنّثة غالباً ما تختلف فقط من حيث التنقيط، فقد عملنا على تغييرها وفقاً لقواعد اللغة العربية إلا أننا لم نضع مختلفات لها في الهامش.

مصادر الكتاب

المخطوطات ونسخ حكمة الإشراق

(ط): نسخة هنري كوربان عن كتاب حكمة الإشراق للسهروردي، في Opera Metaphysica et Mystica، (١٩٥٢، إعادة طباعة، طهران، المكتبة الإيرانية، ١٩٧٧). تستند هذه النسخة إلى الطبعة الحجرية من مخطوطة شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازي، وعلى مخطوطات عدة ذكرها كوربان (المقدمة الفرنسية، ٧١– ٧٩) بما في ذلك المخطوطة (س) المذكورة أدناه. تمثّل هذه النسخة المنقّحة والمصحّحة المذكورة أعلاه، وتختلف عن النسخة الفارسية المنقّحة عن المخطوطتين (تح) و(ل) نظراً إلى المختلفات النصية الصغرى، المشار إليها في حواشي النسخة الحالية. فالعديد من الفوارق هي عبارة عن إضافات إلى نص السهروردي المأخوذ من شرح قطب الدين، حيث يصار إلى التمييز بين المتن والشرح عبر خط سطر فوق مقاطع المتن. تستخدم هذه الطريقة الشائعة في إظهار الشروحات في الكتب والمطبوعات الحجرية عن شرح قطب الدين. مع ذلك، في حالات عدة، تمد الطبعة الحجرية الخط بشكل خاطئ فوق الشرح، ما دفع على الأرجح بكوربان إلى اعتبار الإضافات إلى الشارح كأجزاء من المتن. ولكن من شأن التدقيق بمخطوطة (يش) إزالة الالتباسات التي سُجّلت في حواشي النسخة الحالية.

(يو) لوس أنجلس، UCLA، مجموعات خاصة: مجموعة مينازيان للمخطوطات العربية والفارسية، رقم M1111. طول المخطوطة ١٨ سم وعرضها ١٢,٥ سم، وتتضمّن ١٣٩ صفحة، وكل صفحة تتألف من ١٥ سطراً، وقد كتبت عبر النسخ

بالمخطاط. كذلك ذكرت باختصار من قبل دانش بجوه في كتاب فهرستى نسخاى دانشكاهى UCLA الصفحة ٢١٤، الذي يعيدها إلى القرن الثامن للهجرة / الرابع عشر ميلادي. النسخة غير كاملة، وتتضمَّن الجزء الأول بأسره تقريباً ما عدا القسم الأخير. وتختلف هذه النسخة عن نص مخطوطة (ل)، في عدد محدد من الأحرف، جميعها مذكورة في النسخة الحالية. مع ذلك تساعد هذه النسخة على تثبيت نص حكمة الإشراق، وتمييز شرح قطب الدين عن المتن.

مخطوطات شرح حكمة الإشراق للشهرزوري

كما ذكر سابقاً، فإن هذا الشرح يتضمَّن النسخة الفارسية المنقَّحة عن النص.

(تم) جامعة طهران، المكتبة المركزية، مجموعة المخطوطات، رقم٢٩٨١. المخطوطة الأقدم للعمل متوفِّرة لدينا، تمَّ إنتاجها في العقود الأخيرة من القرن السابع للهجرة/ الثالث عشر ميلادي، وهي ليست من ضمن تلك التي استعان بها كوربان في نسخته. فهي تتألَّف من ٢١٢ صفحة، وكل صفحة طولها ٢٠,٥ سم وعرضها ١٣,٥ سم، وكل متن يتألَّف من ١٩ سطراً. إنها مخطوطة غير كاملة، تتضمَّن شرح الشهرزوري في القسم الثاني من حكمة الإشراق فحسب، وهي على الأرجح واحدة من نسخ عدة استخدمت في إنتاج مخطوطة (ل) المشابهة لها تقريباً. لقد منحت هذه المخطوطة أهمية كبيرة خلال التحضير للجزء الثاني من النسخة الحالية، ولكن في ارتباط وثيق أولاً مع (ل)، وثانياً في بعض الإشكاليات مع (س) لا سيَّما بسبب لطخات الحبر من الصفحات المقابلة. فقد استبدلت بعض صفحاته في تاريخ لاحق، إذ كان من الشائع في مجموعات المخطوطات التي تعود إلى القرون الوسطى استبدال الصفحات المتضررة أو المفقودة بأخرى. وهكذا، هناك أسلوبان مختلفان من الخط ونوعان من الورق. إلا أن ٩ من الصفحات المئتين والاثنتي عشرة كتبت بأسلوب النسخ السائد في أواخر القرن السابع هجري/ الثالث عشر ميلادي، وأوائل القرن الثامن هجري/ الرابع عشر ميلادي. أما الصفحات التي تغطي بداية الجزء الثاني

حتى نهاية البحث الثاني في الفصل ١١ كتبت بخط اليد. وكتبت الصفحات الست اللاحقة بأساليب الخط المستخدمة فحسب، بدءًا من القرن الحادي عشر هجري/ السابع عشر ميلادي فصاعداً. وتغطي هذه التصحيحات الشرح في البحث الثاني في الفصل ١١، بالإضافة إلى أجزاء من المقطع رقم ١٧٢ من المتن زائد الشرح. تتوافر باقي المخطوطة بأسلوب النسخ الأقدم، باستثناء صفحة واحدة التي تغطي المقاطع من ٢٦٦ إلى ٢٧١، أضف الصفحتين النهائيتين من المؤلف واللتين كتبتا بأسلوب التعليق عينه اللاحق. نفترض أن التصحيحات أجريت على أساس نسخة تعود إلى العام ٧٢٧ للهجرة. ويتناسب هذا التاريخ مع أجزاء أقدم من المخطوطة، وتتناسب هذه الأجزاء بالأسلوب والشكل مع المخطوطات الأخرى في تلك المرحلة. فعلى سبيل المثال، مخطوطة آستاني قدس لكتاب التنقيحات في شرح التلويحات لإبن كمونة، وهو شرح لعمل آخر للسهروردي، كان من المقرَّر أن يكون نصاً لمدرسة النظامية في بغداد، تعود إلى العام ٧٠٣ للهجرة، وكتب بأسلوب نسخ مماثل.

(ل) نيو هافن، جامعة يال، مكتبة بينيك للكتب النادرة والمخطوطات، مجموعة لاندبيرغ، الرقم ٧. يذكر باختصار في المخطوطات العربية في مكتبة جامعة يال، التي جمعها ليون نيموي (نيو هافن، كونيكتيكيت، ١٩٥٧)، ص. ١٢٥. يبلغ طول هذه المخطوطة ٢٥,٥ سم، وعرضها ١٩ سم، ويتألف من ٢٣٩ صفحة، وكل صفحة تتضمن ١٥ سطراً. وقد كتبت بخط النسخ النموذجي الذي كان يستخدم في العديد من المخطوطات والمطبوعات من إيران في القرن التاسع عشر. وقد اكتملت يوم السبت، في الرابع من جمادى الآخر من العام ١٢٩٦ للهجرة/١٨٧٩ ميلادية، على يد محمد أحمد. إن هذه المخطوطة ليست مجرَّد نسخة مخططة، وإنّما نسخة حررت وجمعت بعناية، وتستند إلى عدد غير محدَّد من المخطوطات. وفي صفحات عدة، تطرح «المختلفات» في الهوامش بحسب الأشكال التالية: النسخة، في النسخة، في أكثر النسخ. وفي أمثلة عدة، يقدِّم «الناشر» رأيه حول قراءات بديلة محتملة «أصح» للمقاطع الغامضة والصعبة عبر إضافة: «ولعل ...أصح». وفي أمثلة عدة، أضيفت ملاحظة «بلغ مقابلة على أصله» على الهامش، مشيرةً إلى أنه عندما يتمم المقطع، يقرأ على عكس المصادر التي استخدمت في إعداد المخطوطة، وأن

اثنين من الأشخاص أو ربما أكثر شاركوا في إنتاجها. لقد أعدت النسخة بإتقان، مع القليل من الأخطاء الإملائية أو غير ذلك. لقد استخدمنا هذه النسخة على أنها النسخة الأساسية للجزء الأول من النسخة الحالية. وفي أمثلة عدة، اتبعنا نسخة كوربان حيث تفوّقت قراءتها بوضوح على قراءة (تم) و(ل). ولكن بشكل عام تثبت كل من المخطوطتين الأخيرتين تدعمهما (س) النسخة الحالية لحكمة الإشراق.

(س): مخطوطة شرح حكمة الإشراق للشهرزوري: إسطنبول، ساراي، أهمت III، رقم ٣٢٣٠. يبلغ طول هذه المخطوطة ٢٦,٥ سم، وعرضها ١٥، وتتألف من ٣٦٧ صفحة، كل واحدة تتضمن ١٩ سطراً، وكتبت بخط تعليق رائع. تحمل خاتم بايازيد الثاني (الذي يعود إلى القرن التاسع للهجرة/الخامس عشر ميلادي). تم تعريفها ووصفها للمرة الأولى من قبل هلموت رتر، وكانت من بين المخطوطات التي استخدمها هنري كوربان في نسخته عن حكمة الإشراق للسهروردي. ثمة تناغم شبه كامل بين المخطوطتين (س) و(ل)، ما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن مخطوطة (سٍ) نسخت عن التفسيرات التي أوردناها في الحواشي على سبيل المثال، والتي شكلت أساس مخطوطة جامعة يال المحرَّرة والمجموعة بعناية.

نسخ ومخطوطات شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازي

يستخدم شرح قطب الدين النسخة المنقَّحة والمصحَّحة التي اتبعها كوربان في نسخته. في المقابل، تمكّن قطب الدين من الاطلاع على مخطوطة واحدة على الأقل نسخت عن مخطوطة كانت قد قرئت للسهروردي، وتمثّل النسخة الفارسية المنقَّحة. ويشير بشكل تدريجي إلى الاختلافات بينهما والتي هي بشكل عام اختلافات أهم بين نسختنا ونسخة كوربان.

(يش): لوس أنجلس، UCLA، المجموعات الخاصة: مجموعة مينازيان للمخطوطات العربية والفارسية، رقم M٨٨١. يبلغ طول المخطوطة ٢٠,٥ سم، وعرضها ١١,٥ سم، ويتألف من ٣٢٤ صفحة، وكل صفحة تتألف من ١٩

سطراً. وكتبت بخطّي النسخ والنسخ التحريري. وقد ذكرت من قبل م. ت. دانش – باجوه في كتاب فهرستى نسخهايى‌دانشكاهى يوسى الى، الصفحة ٢٥٠، وتعود إلى العام ٨٨١ للهجرة/١٤٧٦ ميلادي. وقد نسخت المخطوطة وجمعت بعناية مع مختلفات مشار إليها على النحو التالي: النسخة، في النسخة، في أخطار النسخ، في بعض النسخ. وفي بعض الأمثلة، أضيفت الشروحات إلى الهوامش بالناسخ ذاته، ما يدل على أنها نتاج ناشر متعلّم. وتشابه هذه المخطوطة الطبعة الحجرية للنسخة (ش)، المذكورة أدناه، إلا أنّها من نواح عدة نسخة أفضل، إذ إن معظمها يخلو من الأخطاء الإملائية في (ش).

(ش): طهران، الطبعة الحجرية، عام ١٣١٥ للهجرة/١٨٩٧ ميلادي. يبلغ طول النسخة ٢٥ سم، وعرضها ١٧ سم، ومتوفرة في ٥٦٤ صفحة، وكل صفحة ١٩ سطراً. كتبت بخط النسخ الرائع من قبل الخطاط محمد ابن ميرزا عبد العلي درجزيني. وقد طبعت تعليقات على شرح حكمة الإشراق للملا صدرا، والجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي على الهوامش. وأخيراً، تعتبر مخطوطة (يش) من النسخ المستخدمة في تحضير النسخة (ش)، وقد استخدمتا كلتاهما لتثبيت متن حكمة الإشراق في النسخة الحالية. ووردت المختلفات في الحواشي.

باختصار، تشكّل المخطوطات (ل)، (س)، (تح) و(يو) عائلة متقاربة ومتوافقة، تمثّل النسخة الفارسية المنقّحة للنص. أما نسخة كوربان (ط)، والطبعة الحجرية لشرح قطب الدين في طهران (ش)، والمخطوطة (يش)، فتمثّل النسخة المصحّحة.

وأخيراً، في الوقت الذي لم يحدد فيه معيار مستخدم بشكل شائع لطباعة النصوص العربية، إليكم هذه الحاشية القصيرة حول الإملاء والأسلوب:

١– بشكل عام، لم نعمد إلى إضافة الشدّة، وهمزة القطع كما هو شائع في النسخ العربية الحديثة، إلا لتجنُّب الغموض.

٢– من الأشكال المحتملة ههنا، هيهنا وهاهنا، استخدم الشكل الأخير بشكل أوسع في التقاليد المتبعة في المخطوطات المذكورة هنا. فقد اخترنا هاهنا إلا أننا لم

نقدم مختلفات في الحواشي.

٣- يظهر اسم بلاتو Plato على شكل أفلاطن وأفلاطون. فاخترنا أفلاطون ولكننا لم نطرح مختلفات.

٤- تمّ نقل الأسماء الفارسية والكلمات المفترضة من لغات أخرى عبركتابة لفظها، مثل أرديبهشت، خرداد.

٥- يظهر المصطلح الفارسي اسفندارمذ على شكل اسفندارمد أيضاً فاخترنا اسفندارمذ ولكننا لم نقدم مختلفات.

٦- ويظهر اسم جابرص، وهي مدينة في هورقليا، على شكل جابرس أيضاً في المخطوطة عينها، ولم نذكر أية مختلفات.

مقدمة الشهرزوري

عندما نشر كوربان نسخته عن كتاب The Philosophy of Illumination «حكمة الإشراق» وترجمته له، أدرج مقدّمة يورد فيها تعليق الشهرزوري كمقدمة لنص السهروردي. ما لدى الشهرزوري للقول حول النص في غاية الأهمية، بما أنه أسّس للتفسيرات اللاحقة كلها لهذا العمل. لذلك، أدرجنا ههنا ترجمة ملخصة لمقدمة الشهرزوري. ونظراً إلى أن النص العربي متوفر في نسخة كوربان، وكذلك في نسخة ضيائي لكتاب الشهرزوري «شرح حكمة الإشراق»، لم نُعد نسخه ههنا.

الآن، تهدف الروح العاقلة بهبوطها من عالم العقل إلى هذا العالم المظلم والمتدني إلى بلوغ الكمال عبر العلم والمعرفة الحقيقيين، لأنها في البداية لم تكن تملك أياً منهما. وبما أنه يستحيل عليها اكتساب هذه العلوم إلا بجهود مضنية، لا بد من تعاون الجسد وقدراته. في الحقيقة، يحتاج الجسد للصمود إلى الطعام والملبس والمخبإ وما يرتبط بها من أمور ممتعة. ومن الضروري انتقاء هذه المتطلبات، وتحديدها ونيلها باعتدال، وإلا ستدفع بالروح إلى حد أقصى من العجز أو الإفراط، وبالتالي، ستؤدي في المقام الأول إلى تقويض الهدف الذي وجدت الملذات الجسدية لأجله، وتعزيز ارتباط الروح وميلها إلى عالم المنفى، وتدمير كماليتها. وثانياً، سيتأذى الجسد الذي تعد نجاته سبباً يتم من خلاله بلوغ الكمال الذي يؤدي إلى الاتحاد مع الله. لذلك، نحتاج إلى الأخلاقيات بشكل مباشر وغير مباشر، لأن الانشغال بالحواس الخارجية والداخلية وبالرغبة والغضب يقف حاجزاً أمام الروح، وبالتالي، يمنعها في تلك الحالة من تلقي العلوم. وحتى لو اكتسبتها، سيصبح شعور الحب تجاه هذا العالم السفلي متجذراً بشكل راسخ في مادة الروح وسيشتد تعلقها به. وسيسبب ذلك الحب آلاماً للروح لوقت طويل، وسيفقدها حس المتعة الطاهر بالملذات الفكرية. ولكن إن حفرت حقائق الكائنات في الروح عند انفصالها عن الجسد، ستفك ارتباطها بالعالم السفلي وبضعفه، وستحمل هذه الحقائق إلى السماء. وهنا، ستحظى بثوابها الكامل، مستمتعةً بسعادتها بالجمال ما قبل الأبدية وبالروعة اللامتناهية، لأنها ستكون قد فازت بالارتباط الذي يوصلها

إلى الاتحاد. وكما قيل في السابق: «الذرية هي حالة من الارتباط» ولكن إن كانت الروح في الحالة المعاكسة عندما تفصل عن الجسد، سيكون قدرها العكس تماماً.

أنت تعي أن الكمال الإنساني يتمثل في العلوم النظرية، وأن علم الحكمة العملية نظري على حد سواء، وأن تحسين الصفات يتم عبر إبعاد الروح عما يلهيها وعبر تطهيرها من المعوقات لكي تبلغ درجات الكمال. وهكذا، فإن تحقيق السعادة الإنسانية مشروط باكتساب العلوم. والجدير بالذكر أن هذه العلوم مقسمة إلى فئتين رئيستين؛ الأولى هي العلوم الحقيقية، والثانية هي العرفية أو اللغوية. أعني بالعلوم الحقيقية تلك التي لا تتغير لأن موضوعها ثابت، علماً أن التغيير في علم ما يعزى إلى التغيير في موضوعه. وإن كان موضوع العلم ثابتاً، لن يتغير العلم كذلك الأمر، ومن الأمثلة على ذلك العلوم التي تتناول كل ما يتعلق بالخالق، والمفكرين والروح، والأفلاك والأكوان، والعناصر والمركبات. أما العلوم العرفية أو اللغوية فهي نقيضة للعلوم الحقيقية، وتتبدل مع تغير مواضيعها كالقواعد وعلم الكلمات والشعر، وعلم الخطاب، وعلم الرسائل وغيرها من العلوم الأدبية. وتتغير هذه العلوم وتتبدل مع تدمير الشعوب والأديان ومع اللغات المرتبطة بها. ويعود السبب الأهم لاختفائها إلى انهيار الإمبراطوريات التي تنتمي إلى تلك الشعوب والمجتمعات الدينية، واستعباد أعدائها لها. ففي عصرنا، اختفت العلوم اليونانية في مجال القواعد والشعر والرسائل، بالتزامن مع العلوم العرفية الخاصة بالفارسيين والمصريين والبابليين وغيرهم من الشعوب القديمة. أما بالنسبة إلى علم القانون الذي يعد من العلوم السياسية، فلم يختف كلياً، إلا أن بعض فروعه أُبطلت وتغيرت أنظمتها مع انتقالها من دولة إلى أخرى. وينطبق الأمر كذلك على علم الفقه. مع ذلك، ثمة غموض في تلك التي سنعود إليها لاحقاً، إن شاء الله.

والآن وقد علمت ذلك، لا بد من أن تعرف أن الكمال الحقيقي لا يمكن بلوغه إلا بالمعرفة الحقيقية لأنها ثابتة لا تتغير. وهكذا، فإن الروح تستطيع النظر إلى الثابت في تلك المعرفة بعد انفصالها عن الجسد. أما المتغير فلا يمكن رؤيته بعد الانفصال عن الجسد، لذا يستحيل أن يكون وسيلةً لبلوغ الكمال الحقيقي. باختصار، نحن

نعلم أن السعادة مشروطة باكتساب العلوم الحقيقية وليس بالعلوم الأُخرى. إلى ذلك، فإن العلوم الحقيقية مقسمة إلى فئتين: الأولى إلهامية وتألهية، والثانية بحثية وتأملية.

تتألف الفئة الأولى من العلوم التي يُنظر فيها إلى الكيانات الروحية والمعنوية بطريقة مباشرة، والتي لا تُعرف بالفكر والربط بين الأدلة القياسية ولا بتجزئة حدّ أساسي ووصفي. وإنما تعرف عبر إشعاعات النور المتتالية والمختلفة التي تنتزع الروح من الجسد حتى يصبح بالإمكان رؤيتها وتعليقها، وحتى تغدو معنوية. قلة من الحكماء يبلغون التأله، إذ لا يكتسبه إلا بعض الحكماء الإلهيين الفرديين الذين يتحلون بصفات وأخلاق حسنة. ومن ضمنهم الحكماء القدامى الذين سبقوا عصر أرسطو، أمثال أغاثاذيمون، وهرمس، وأنباذقلس، وفيثاغورس، وسقراط وأفلاطون، وغيرهم من المتعلمين القدامى الذين تشهد مختلف الأمم على علمهم وتصدُّريتهم. فبرغم أنهم كرّسوا جهودهم للتأله، لم يفتقروا للتأمل، لأن تحقيقاتهم وكتاباتهم وتلميحاتهم أفادت أرسطو، سيد التأمل الذي صححها وأوسعها. لهذا السبب، يقول المعلم الأول أرسطو: «الحكماء الأوائل كانوا حكماء بحق. وإن كانوا ضلوا في بعض المسائل المادية، فقد برعوا في حل المسائل الكلامية». ولكن الحكماء العصريين، الذين ظهروا منذ عصر أرسطو، فهم ضعفاء في حكمتهم، لأن أرسطو ألهاهم بالتفكر والمبادئ، بالدحض والبيّنة، بالأسئلة والأجوبة، ومسائل مماثلة تمنعهم من بلوغ التأله. ويصح ذلك لا سيما عندما تندمج الحكمة التأملية بحب القيادة. ومن هنا، راح الفكر التأملي ينمو باستمرار وتراجع التأله حتى ندر في عصرنا هذا. وبعد وقت طويل، اتسعت دروب سفرهم، فلم يعد باستطاعتهم رؤية الأنوار الروحية بشكل مباشر، ولم يعد بإمكان أرواحهم بلوغ التهذيب، سواءً خلال الانفصال الذي يلي فناء الجسد أم بعده. فقد محيت البراهين من أمامهم، وفقدوا القدرة على رؤية الدرب الآخر الذي يقودهم إلى مبتغاهم بوضوح.

استمر التراجع الثابت للتأله حتى عصرنا هذا، لحين ظهر رجل كان مهيّأً للغوص في التأله وغير راض بالتفكّر النقي. فقد سعى إلى الاستحواذ على جزء من الحكمة

الحقيقية كما يفترض أن تعرف. ولكن المهمة كانت شاقة عليه، لأن السبيل الذي يقود المرء إلى ذلك الهدف كان قد غاب عن الأذهان. فأعيق سعيه وحفل بالمشقات، لحين ظهر نجم السعادة وأطل صبح الحكمة من أفق البينة. وأشرقت أنوار الحقيقة من أعلى بقعة مع ظهور سيدنا. فهو ملك الحقيقة والهدي على الطريق حيث تجلت الحقيقة المطلقة، ومنبع الحقائق، ومنجم الحكمة، وسيد العزم الروحي. فقد أيدته المملكة بالقوة وألحق نفسه بعالم النفوذ. وهو من آثار الأسلاف الأتقياء، وأمير المتعلمين من الجيل الأخير، وصاحب المعرفة الأشمل من ضمن القدامى والعصريين، والنموذج الأمثل للفلاسفة والحكماء الإلهيين؛ هو شهاب الملة والحق والدين السهروردي، قدس الله سرّه وجعل روحه تحلّق فوق مرقده. بدأ مسيرته في إصلاح ما فسد، فأعاد النور الذي أطفأته القرون، وشرح بالتفصيل ما اقتضب في قوله القدامى، وعلّق على ما ألمحوا أو رمزوا إليه، وفتح ما أُغلق وجُعل صعباً، وأعاد إحياء ما فني وأصبح في طي النسيان. وشمّر عن ساعديه ليكرس نفسه للحكماء الأوائل، مدافعاً عنهم ومفنّداً من انتقدهم. وبلغ كل مدى لفهم آرائهم بتبصر ووعي، لا ببصيرة عمياء وارتباك. ومن الأدوات التي استخدمها مظاهر الوحي التي تحدث عقب تمارين روحية مكثفة ومقدسة، ورجاحة العقل، والتحقيقات التفكرية التامة. رضي الله عنه لأنه كان فعلاً سيد الحكمتين، الإلهية والتأملية على حد سواء، فقد غاص بعمق في كليهما. بالفعل، لا أحد يستطيع استيعاب القمم التي تسلقها أو الأعماق التي غاص فيها. ولكنك ستدرك ذلك بنفسك ما إن تصل إلى الدراسة الدقيقة لأقواله ومحاولاته تفسير طموحاته وكيانه. فقد تحدث عن مسائل نبيلة ودفينة، وأسرار ثمينة محفوظة في خزائن. لم يظهر أي شخص آخر بمثل هذا التفكير، سواءً من الحكماء أم من المتصوفين. وذلك دليل على أن قدميه راسختان في الحكمة وذراعه ممتدة في الحكمة، وقلبه ثابت في الوحي والتأله في علم الأنوار، فجاء في قوله:

تجلت أمامي آيات نبوءة الحب.

كانت قد ختمت قبلي، ولكنها في عصري أثارت جلبةً في الخارج.

ستعي كل ذلك إن اتبعت درب الحكمة وتعلمت بعض هذه الأسرار والحالات.

لم يؤلف هذا الرجل كتاباً إلا وكان نبيلاً ومفيداً، لا سيما كتاب «حكمة الإشراق»، الذي يعد بمثابة خزينة من العجائب ممتلئة بتفاصيل هامة ونقاط نافعة. وفي ما يخص علم الفقه أو غيره من العلوم، ما من كتاب أعظم منه على وجه البسيطة، أو أنبل أو أعقل أو أكمل أو أدق. إنه استيراد عظيم، وعمل نبيل، ولكنه كنز مدفون، ولفافة مغلقة. لا يمكن الوصول إليه إلا عبر دروب مخصصة له فحسب. وقلة هم من يجتازون هذه الدروب التي تؤدي إلى هذا الكتاب أو فك رموزه. فأمثال هؤلاء العلماء منهمكون في شؤون العالم، ومولعون بأقوال الأرسطية ومتآلفون معها. وظل هذا الكتاب للأسف مهملاً ولم يحظ بالاهتمام الكافي بسبب صعوبة أسلوبه وغموضه. ولكن الله سهل لنا الأعاجيب والروائع التي يتضمنها، وكشف لنا وقائعه وحقائقه الدقيقة. كنا لوقت طويل بخلاء لناحية أسرار هذا الكتاب، فلم نكشفها لأحد، بل واريناها ولم نسخَ في تقديمها. لم يكن ذلك بُخلاً منا وإنما بسبب غموض الأسلوب، وحذاقة أعماقه وتحقيقاته، والنقص في الطلاب الصادقين والأفراد المتعلمين الذين هم على استعداد لدراسته. كذلك تعزى الأسباب إلى فناء المعرفة والحكمة، والشح لدى ذوي العلم والفكر، وتراجع سوق الحكمة في هذا العصر. مع ذلك، في العديد من رحلاتي وجولاتي عبر الأراضي، والمطالبات الحثيثة بمتلقي العلوم، وبأولئك الذين يملكون أرواحاً طاهرة وطموحات روحية عالية، علمت بوجود هذا الرجل البارع وتملكتني الرغبة في معرفة كل شيء عنه ودراسة كتبه وأقواله. فالعقلاء كانوا في غاية اللهفة لاكتساب أقواله الحكيمة وقصائده المرهفة. وتعالت مطالبات عديدة باتباع دروبه وتعلم أساليبه، لا سيما تلك التي استخدمها في كتاب حكمة الإشراق. لا يجب البدء بهذا الكتاب إلا بعد الولوج في دروب المعرفة كافة، وإتقان الحكمة الشعبية والعلوم التقليدية بشكل كلي، لأنه ملخص عن الحكمة وحس المعرفة، وهو بمثابة كنز من العجائب وسجل للروائع. فلم نجد، لا أنا ولا أي أحد، كتاباً أكثر عقلانيةً منه في مجالي علم الكلام والتصوف. ومن هذا المنطلق، قررت إعداد شرح شامل حول تعليماته الأساسية والمشتقة، التي تتضمن مبادئ حكمتي التأله والتفكر في آن. وسأصحح في هذا الشرح المعاني السطحية والمفرطة، وسأدرج المقالات والمقاطع، ساعياً بذلك إلى توضيح الغموض وتذليل

الصعوبات، للتوصل إلى حل النقاط والنصوص الغامضة المطروحة فيه، في سبيل كشف معنى رموزه وتلميحاته، والتحقيق في مبادئه وإيعازاته. وفضلاً عن ذلك، سأسعى إلى تحديد الواقع من أجل الوصول إلى الحقيقة، وتسجيل الدليل، وتسهيل الدرب أمام عابريه الذي يؤدي إلى القداسة والالتقاء بالأنصار، أي أولئك الذين يناضلون من أجل بلوغ التأله، أولئك الذين يصعدون السلم نحو الجنة، آملين بذلك الفوز السخي والجزاء الرائع، والثواب الأبدي.

أهم المصادر عن سيرة السهروردي التي تشتمل إحالات على فلسفة الإشراق هي: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء.

[المقدمة للسهروردي]

بسم الله الرحمن الرحيم

(١) جل ذكرك اللهمّ وعظم قدسك وعز جارُك وعلت سُبحاتك وتعالى جدّك! صلّ على مصطفيك وأهل رسالاتك عموماً، وخصوصاً على محمد المصطفى سيد البشر والشفيع المشفّع في المحشر، عليه وعليهم السلام. واجعلنا بنورك من الفائزين ولالائك [ولآلائك] من الذاكرين ولنعمائك من الشاكرين.

(٢) وبعد، اعلموا إخواني أن كثرة اقتراحكم في تحرير «حكمة الإشراق» أوهن[١][أوهنت] عزمي في الامتناع وأزال [٢] [وأزالت] ميلي إلى الإضراب عن الإسعاف. ولولا حق لزم وكلمة سبقت وأمر ورد من محل يُفضي عصيانه إلى الخروج عن السبيل لما كان لي داعية الإقدام على إظهاره، فإن فيه الصعوبة ما تعلمون؛ وما زلتم يا معشر صحبتي [صحبي]، وفقكم الله لما يحب ويرضى، تلتمسون مني أن أكتب لكم كتاباً أذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي ومنازلاتي. ولكل نفس طالبة قسط من نور الله قلّ أو كثر، ولكل مجتهد ذوق نقص أو كمل؛ وليس العلم وقفاً على قوم ليغلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد عن العالمين، بل واهب العلم الذي هو «بالأفق المبين، وما [ما] هو على الغيب بضنين» [٣][أ]؛ وشر القرون ما طوي فيه بساط الاجتهاد وانقطع فيه سير الأفكار وانحسم باب المكاشفات وانسدّت [وانسدّ] طرق المشاهدات.

(أ) سورة التكوير (٨١)، آية ٢٣–٢٤.

(٣) وقد رتبت لكم قبل هذا الكتاب وفي أثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتباً على طريقة المشائين ولخّصت فيها قواعدهم ومن جملتها المختصر المرسوم بـ «التلويحات اللوحية والعرشية» المشتمل على قواعد كثيرة ولخّصت فيه القواعد مع صغر حجمه، ودونه «اللمحات». وصنّفت غيرهما، ومنها ما رتبته في أيام الصبا [الصّبى] [أ]. وهذا سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأضبط وأنظم[٤] [وأنظم وأضبط] وأقل إتعاباً في التحصيل. ولم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر؛ ثم طلبت الحجة [طلبت عليه الحجة] حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً، ما كان يشككني فيه مشكّك.

(٤) وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبتنى عليه وغيره يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجلّ وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور؛ وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة، مثل أنباذقلس وفيثاغورس وغيرهما. وكلمات الأولين مرموزة وما ردّ عليهم وإن كان يتوجه [متوجهاً] على ظاهر أقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم، فلا ردّ على الرمز. وعلى هذا تبتني [يبتني] قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس، مثل جامسف وفرشاوشير[٥] [فرشاوشتر] وبزرجمهر[٦] ومن قبلهم. وهي ليست قاعدة كفرة المجوس وإلحاد ماني وما يفضي إلى الشرك بالله تعالى وتنزّه. ولا تظن أن الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لا غير، بل العالم ما خلا قط من[٧] [عن] الحكمة وعن شخص قائم بها عند الحجج والبيّنات، وهو خليفة الله في أرضه، وهكذا تكون ما دامت السموات والأرض. والاختلاف بين متقدّمي الحكماء ومتأخّريهم إنما هو في الألفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض. والكل قائلون بالعوالم الثلاثة [الثلثة] متفقون على التوحيد لا نزاع بينهم في أصول المسائل.

والمعلّم الأول، وإن كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الغور تام النظر، لا يجوز

(أ) وردت كلمة (الصبى) في النسخة الأصلية على هذا النحو، وكذلك وردت في النسخة المصححة على هذا النحو أيضاً (الصبى)، ولعله الأصح أن تكتب هكذا: (الصّبا).

المبالغة فيه على وجه يفضي إلى الازدراء [٨] بأستاذه [٩] [الازدراء بأستاذيه]. ومن جملتهم جماعة من أرباب [١٠] [أهل] السفارة والشارعين مثل أغاثاذيمون وهرمس وأسقلينوس وغيرهم.

(٥) والمراتب كثيرة وهم على طبقات، وهي هذه: حكيم إلهي متوغّل في التأله عديم البحث؛ حكيم بحّاث عديم التأله؛ حكيم إلهي متوغّل في التأله والبحث؛ حكيم إلهي متوغّل في التأله متوسط في البحث أو ضعيفه؛ حكيم متوغّل في البحث متوسط [١١] التأله [متوسط في التألّه] أو ضعيفه؛ طالب للتأله والبحث؛ طالب للتأله فحسب؛ طالب للبحث فحسب. فإن اتفق في الوقت متوغّل في التأله والبحث، فله الرئاسة وهو خليفة الله، وإن لم يتفق فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث. وإن لم يتفق فالحكيم المتوغّل في التأله عديم البحث [١٢]. ولا تخلو الأرض من [١٣] [عن] متوغّل في التأله أبداً. ولا رئاسة في أرض الله للباحث المتوغّل في البحث الذي لم يتوغّل في التأله، فإن المتوغّل في التأله لا يخلو عنه العالم[١٤] [العالم عنه] وهو أحق من الباحث فحسب، إذ لا بدّ للخلافة من التلقي ولست أعني بهذه الرئاسة التغلب، بل قد يكون الإمام المتأله مستولياً ظاهراً [١٥] [ظاهراً مكشوفاً]، وقد يكون خفياً، وهو الذي سمّاه الكافة «القطب»، فله الرئاسة وإن كان في غاية الخمول. وإذا كانت السياسة بيده، فيكون [١٦] [كان] الزمان نورياً؛ وإذا خلا الزمان عن تدبير إلهي، كانت الظلمات غالبة. وأجود الطلبة طالب التأله والبحث، ثم طالب التأله ثم طالب البحث.

(٦) وكتابنا هذا لطالبي التأله والبحث، وليس للباحث الذي لم يتأله أو لم يطلب التأله فيه نصيب. ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله وأقل درجات القارئ [١٧] [قرئ] لهذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي وصار وروده ملكة له، وغيره لا ينتفع به أصلاً. فمن أراد البحث وما فيه [١٨] [وحده] فعليه بطريقة المشائين، فإنها حسنة للبحث وحده محكمة، وليس لنا معه كلام ومباحثة في القواعد الإشراقية؛ بل الإشراقيون [الاشراقيون] لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورانية[١٩] فإن من هذه القواعد ما تتبنى عليه هذه [٢٠] الأنوار [ما يبتني في هذه الأنوار] حتى إن وقع لهم في الأصول شك يزول عنهم بالسلم

المخلّعة. وكما أنّا شاهدنا المحسوسات وتيقنا بعض أحوالها ثم بنينا عليها علوماً صحيحة، كالهيئة وغيرها، فكذا نشاهد من الروحانيات أشياء ثم نبني عليها العلوم الإلهية (٢١). ومن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة في شيء وستلعب [وسيلعب] به الشكوك.

والآلة المشهورة الواقية للفكر جعلناها ههنا مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفائدة (٢٢) [الفوائد] وهي كافية للذكي ولطالب الإشراق. ومن أراد التفصيل في العلم الذي هو الآلة [فليراجع] إلى الكتب المفصّلة [فليراجع، الكتب المفصّلة].

ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمين.

القسم الأول

في ضوابط الفكر

وفيه ثلاث [ثلث] مقالات

• المقالة الأولى: في المعارف والتعريف

وفيها[1] ضوابط سبعة

الضابط الأوّل

[في دلالة اللفظ على المعنى][أ]

(٧) هو أن اللفظ دلالته على المعنى الذي وُضع بإزائه هي دلالة القصد، وعلى جزء المعنى دلالة الحيطة، وعلى لازم المعنى دلالة التطفل، ولا تخلو [يخلو] دلالة قصد عن متابعة دلالة تطفّل، إذ ليس في الوجود ما لا لازم له؛ ولكنها قد تخلو[2] عن دلالة الحيطة[3]، إذ من الأشياء ما لا جزء له، والعام لا يدل على الخاص بخصوصه. فمن قال: «رأيت حيواناً» فله أن يقول: «ما رأيت إنساناً»، ولا يمكنه أن يقول: «ما رأيت جسماً» أو «متحركاً بالإرادة» مثلاً.

الضابط الثاني

[في مقسّم التصوّر والتصديق]

(٨) هو أن [الشيء الغائب عنك] إذا أدركته فإنما إدراكه، على ما يليق لهذا

(أ) الإشارات والتنبيهات، ص ٢١ - ٢٢ إشارة: «ولأن بين اللفظ والمعنى علاقة ما وربما أثرت أحوال في اللفظ في أحوال في المعنى، فلذلك يلزم المنطقي أن يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث هو ذلك، غير مقيد بلغة قوم دون قوم. إلا في ما يقل.

الموضع [بهذا الموضع]، هو بحصول مثال حقيقته فيك. فإن الشيء الغائب ذاته إذا علمته، إن لم يحصل منه أثر فيك فاستوى حالتا ما قبل العلم وما بعده؛ وإن حصل منه أثر فيك ولم يطابق فما علمته كما هو، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما علمت، فالأمر [فالأثر] الذي فيك مثاله. والمعنى الصالح نفسه لمطابقة الكثيرين اصطلحنا عليه بـ «المعنى العام» واللفظ الدال عليه هو «اللفظ العام»، كلفظ الإنسان ومعناه؛ والمفهوم من النفس [من اللفظ] إذا لم يتصور فيه الشركة لنفسه أصلاً هو «المعنى الشاخص»، والنفس أيضاً هي عليه [واللفظ الدال عليه] باعتباره يسمّى اللفظ الشاخص، كاسم زيد ومعناه، وكل معنى يشمله غيره فهو بالنسبة إليه سمّيناه «المعنى المنحطّ».

الضابط الثالث

[في الماهيات]

(٩) هو أن كل «حقيقة» فإما «بسيطة»، وهي التي لا جزء لها في العقل، أو «غير بسيطة»، وهي التي لها جزء كالحيوان، فإنه مركّب من جسم وشيء يوجب حياته؛ والأول «جزء عام»، أي إذا أخذ هو والحيوان في الذهن كان هو، أي الجسم، أعمّ من الحيوان والحيوان منحطّ بالنسبة إليه؛ والثاني هو «الجزء الخاص» الذي لا يكون إلا له. والمعنى الخاص بالشيء يجوز أن يساويه، كاستعداد النطق للإنسان، ويجوز أن يكون أخص منه، كالرجولية له. والحقيقة قد تكون لها «عوارض مفارقة»، كالضحك بالفعل للإنسان، وقد تكون لها [وقد يكون] «عوارض لازمة». واللازم التام ما يجب نسبته إلى الحقيقة لذاتها، كنسبة الزوايا الثلاث للمثلث [٤] [الثلث إلى المثلث] فإنها ممتنعة الرفع في الوهم؛ وليس أن فاعلاً جعل المثلث ذا زوايا ثلاث،

إذ لو كان كذا لكانت ممكنة اللحوق واللالحوق بالمثلث، وكان يجوز تحقق المثلث دونها، وهو محال.

الضابط الرابع
[في الفرق بين الأعراض الذاتية والمفارقة [الذاتية والغريبة]

(١٠) هو أن كل حقيقة إذا أردت أن تعرف ما الذي يلزمها لذاتها بالضرورة دون إلحاق فاعل وما الذي يلحقها من غيرها، فانظر إلى الحقيقة وحدها واقطع النظر عن غيرها، فما يستحيل رفعه عن الحقيقة وهو تابع للحقيقة فموجبه وعلته نفس الحقيقة، إذ لو كان الموجب غيرها لكان ممكن اللحوق والرفع. والجزء من علاماته تقدم تعقبه على تعقل الكل، وأن له مدخلاً في تحقق الكل. والجزء الذي يوصف به الشيء، كالحيوانية للإنسان ونحوها، سمّاه أتباع المشائين «ذاتياً»، ونحن نذكر في هذه الأشياء ما يجب. والعرض [٥] [والعرضي] اللازم أو المفارق يتأخر عن الحقيقة تعقله، والحقيقة لها مدخل ما في وجوده. والعرض [والعرضي] قد يكون أعم من الشيء، كاستعداد المشي للإنسان، وقد يختص به، كاستعداد الضحك للإنسان.

الضابط الخامس
[في أن الكلي ليس بموجود في الخارج]

(١١) هو أن «المعنى العام» لا يتحقق في خارج الذهن، إذ لو تحقق لكان له هوية يمتاز بها عن غيره لا يتصور فيها الشركة [٧] [الشركة فيها]، فصارت شاخصة وقد فرضت عامة، وهو محال. والمعنى العام، إما أن يكون وقوعه على الكثيرين بالسواء، كالأربعة على شواخصها، ويسمّى «العام المتساوق» [٨]؛ وإما أن يكون على سبيل

الأتم والأنقص، كالأبيض على الثلج والعاج وسائر ما في [٩] [ما فيه] الأتم والأنقص نسمّيه «المعنى المتفاوت». وإذا تكثرت الأسماء لمسمّى واحد سُمّيت «مترادفة». وإذا تكثرت مسمّيات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد، مثله سُمّيت [أمثاله] «مشتركة». والاسم إذا أُطلق في غير معناه لمشابهة أو لمجاورة أو ملازمة يُسمّى «مجازياً».

الضابط السادس

[في المعارف الإنسان [معارف الإنسان]]

(١٢) هو أن معارف الإنسان فطرية أو غير فطرية [وغير فطرية]. والمجهول إذا لم يكفه التنبيه والإخطار بالبال وليس مما يتوصل إليه بالمشاهدة الحقة التي للحكماء العظماء، لا بدّ له من معلومات موصلة إليه ذات ترتيب موصل إليه [١٠] منتهية في التبيُن إلى الفطريات، وإلا يتوقف كل مطلوب للإنسان على حصول ما لا يتناهى قبله ولا يحصل له أول علم قط، وهو محال.

الضابط السابع

[في التعريف وشرائطه [وشرايطه]

(١٣) هو أن الشيء إذا عُرِّف لمن لا يعرف فينبغي أن يكون التعريف بأمور تخصه إما لتخصيص الآحاد أو لتخصيص [١١] [التخصّص] البعض أو للاجتماع. والتعريف لا بدّ وأن يكون بأظهر من الشيء، لا بمثله أو بما [١٢] [أو ما] يكون أخفى منه أو يكون لا يعرف الشيء [١٣] [لا يعرف] إلا بما عُرّف به. فقول القائل في تعريف

الأب: «إنه هو الذي له الابن» غير صحيح، فإنهما متساويان في معنى[١٤] المعرفة [في المعرفة] والجهالة، ومن عرف أحدهما عرف الآخر؛ ومن شرط ما يُعرَّف به الشيء أن يكون معلوماً قبل الشيء لا مع الشيء؛ أو يقال: «النار هي الأسطقس الشبيه بالنفس» والنفس أخفى من النار. وكذا قولهم: «إن الشمس كوكب يطلع نهاراً» والنهار لا يُعرف إلا بزمان طلوع الشمس. وليس تعريف الحقيقة مجرّد تبديل اللفظ، فإن تبديل اللفظ إنما ينفع لمن عرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ. والإضافيات ينبغي أن تؤخذ [أن يؤخذ] في حدودها السبب الموقع للإضافة، والمشتقات تؤخذ ما منه الاشتقاق مع أمر ما حدّها على حسب مواضع الاشتقاق.

فصل [في الحدود الحقيقية]

(١٤) اصطلح بعض الناس على تسمية القول الدال على ماهية الشيء «حدّاً» ويكون دالاً على الذاتيات والأمور الداخلية في حقيقته، ومعرّف الحقيقة بالعوارض[١٥] [معرّف الحقيقة] من الخارجيات «رسماً». واعلم أن الجسم، مثلاً، إذا أثبت له مثبت جزءً يشك فيه بعض الناس وينكره بعضهم، كما ستعرف ذلك الجزء، فالجماهير لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمّى، بل لا يكون الاسم إلا لمجموع لوازم تصوره. ثم إنّ كل واحد من الماء، مثلاً، والهواء [أو الهواء] إذا ثبت أن له أجزاء غير محسوسة ينكرها بعض الناس؛ فتلك الأجزاء عندهم لا مدخل لها فيما يفهمون فيه [يفهمون منه]. وكل حقيقة جرمية إذا كان الجسم أحد أجزائها وحاله كما سبق، فما تصور الناس منها إلا أموراً ظاهرة عندهم هي المقصود [المقصودة] بالتسمية للواضع ولهم. فإذا كان حال المحسوسات كذا، فكيف حال ما لا يحسّ شيء منه أصلاً! ثم إن الإنسان إذا كان له شيء به تحققت إنسانيته، وهو مجهول للعامة والخاصة من المشائين، حيث جعلوا حدّه «الحيوان الناطق» واستعداد النطق عرضي تابع للحقيقة والنفس التي مبدأ هذه الأشياء لا تعلم

إلا باللوازم والعوارض ولا أقرب إلى الإنسان من نفسه وحاله كذا، فكيف يكون حال غيره على أنّا نذكر فيه ما يجب؟

قاعدة إشراقية [في هدم قاعدة المشائين في التعريفات]

(١٥) سلّم المشاؤون أن الشيء يذكر في حده الذاتي العام والخاص؛ فالذاتي العام، الذي ليس بجزء لذاتي عام آخر للحقيقة الكلية التي يتغير بها جواب ما هو، يسمى «الجنس»؛ والذاتي الخاص بالشيء سمّوه «فصلاً». ولهذين نظم في التعريف غير هذا، قد ذكرناه في مواضع أُخرى من كتبنا. ثم سلّموا أن المجهول لا يتوصل إليه إلا من المعلوم، فالذاتي الخاص للشيء ليس بمعهود لمن يجهله في موضع آخر. فإنه إن عهد في غيره لا يكون خاصاً به. وإذا كان خاصاً به، وليس بظاهر للحس وليس بمعهود، فيكون مجهولاً معه. فإذا عرف ذلك الخاص أيضاً، إن عُرف بالأمور العامة دون ما يخصه فلا يكون تعريفاً له، والجزء الخاص حاله على ما سبق. فليس العود إلى أمور محسوسة أو ظاهرة من طريق آخر، إن كان يخص الشيء جملتها بالاجتماع، وستعلم كنه هذا فيما بعد. ثم من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يؤمن [يأمن] وجود ذاتي آخر غفل عنه وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك. وليس للمعرّف حينئذٍ أن يقول: «لو كانت صفة أُخرى لاطلعت عليها»، إذ كثير من الصفات غير ظاهرة. ولا يكفي أن يقال: «لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا الماهية دونه». فيقال: إنما تكون الحقيقة عُرفت [عُرف] جميع ذاتياتها[أ]. فإذا انقدح جواز ذاتي آخر لم يُدرك، لم يكن معرفة الحقيقة متيقنة. فتبين أن الإتيان على الحد كما التزم به المشاؤون غير

(أ) مرّ معنا إشارة لابن سينا في تعريف الذاتية.

ممكن للإنسان وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلك. فإذن ليس عندنا إلا تعريفات بأمور تخص بالاجتماع [أ].

(أ) قال الفاضل الشارح في تعريف العرض الذاتي بأخذ الموضوع في حده، وهذه عبارة المتقدّمين أوردها الشيخ في الشفاء وتبعه مقلدة المتأخرين وبيّن في الحكمة المشرقية بطلانها بأن الموضوع بماهيته ووجوده متميّز عن ماهية العرض ووجوده فكيف يؤخذ في حده. وأيضاً الأعراض غير متعلقة بماهياتها بموضوعها، بل تعلّقها بها لعرضيتها وهي من لوازمها، لذلك عدل الشيخ عن تلك العبارة في هذا الكتاب إلى ما ذكره، ثم جعل الرسم الجامع لما يحمل عليه الشيء بما هو هو، أو هو الذي يقتضيه الشيء بما هو هو، قال وذلك لأن الماهية تقتضي المقوّمات اقتضاء المعلول العلة، وتقتضي الأعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول.
وأقول ما ذكره الشيخ في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع إلى أن الأعراض التي يعبّر عنها بما يقتضي تخصيصها بموضوعاتها، فتعريفاتها بحسب أسمائها، إنما يشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها، وأما حقائقها في أنفسها فإنما تكون غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات وإن كانت محتاجة إليها من حيث الوجود، فالحد التام يلتئم من مقوّمات المهية دون مقومات الوجود، فما كانت من تلك المهيات بسائط لا أجناس لها ولا فصول، فلا حدود لها. وما لها أجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها، والمشتملة على موضوعاتها إنما هي رسومها لا حدودها، وكل ذلك فيما لا يقتضي تصور ذواتها التفاتاً إلى موضوعاتها، أما ما يقتضي التفاتاً إليها إنما يكون مفهوماتها مركّبة عن حقائقها وعن اعتبار موضوعاتها، وينبغي أن يحدّ باعتبار الموضوعات، وذلك لأن التعلّق بالشيء في الوجود غير التعلّق به في المفهوم، ولا يطلب في التحديد إلى المفهوم. (٦٣) الإشارات...

المقالة الثانية

في الحجج ومباديها

وهي تشتمل على ضوابط

الضابط الأول

[في رسم القضية والقياس]

(١٦) هو أن «القضية» قول يمكن أن يقال لقائله: إنه صادق فيه أو كاذب. و«القياس» هو قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر. والقضية التي هي أبسط القضايا هي «الحملية» وهي قضية حكم فيها بأن أحد الشيئين هو الآخر أو ليس، مثل قولك (١) [قولنا] «الإنسان حيوان أو ليس». فالمحكوم عليه يسمّى «موضوعاً»، والمحكوم به يسمى «محمولاً». وقد يجعل من القضيتين قضية واحدة، بأن يخرج كل واحدة منهما عن كونها قضية ويربط بينهما. فإن كان الربط بلزوم تسمّى [يسمّى] «شرطية متصلة»، كقولهم: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وما قُرن به حرف الشرط من جزئيها [جزءيها][أ] يسمّى «المقدّم»، وما قرن به حرف الجزاء يسمّى «التالي». وإن أردنا أن نجعل منها قياساً، ضممنا إليها قضية حملية لاستثناء عين المقدّم ليلزم منه عين التالي، كقولنا: «لكن الشمس طالعة، فيلزم أن يكون النهار موجوداً»؛ أو لاستثناء نقيض التالي لنقيض المقدّم، كقولك(٢) [كقولنا]: «لكن ليس النهار موجوداً، فليست الشمس طالعة». فإنه إذا وُجد الملزوم، فبالضرورة يكون اللازم قد وُجد؛ وإذا ارتفع اللازم، يكون الملزوم قد ارتفع، ولا يستثنى نقيض المقدّم ولا عين التالي، فإنه قد يكون التالي أعم من المقدّم، كقولك (٣): «إن كان هذا أسود [سواداً] (٤)، فهو لون». فلا يلزم من رفع الأخص وكذبه رفع الأعم وكذبه. ولا من وضع الأعم وصدقه وضع الأخص وصدقه، بل إنما يلزم من وضع الأخص وصدقه وضع الأعم وصدقه، ومن رفع الأعم وكذبه رفع الأخص وكذبه. وإن الربط بين الحمليتين بعناد يسمّى «شرطية منفصلة»، كقولنا:

(أ) جزأيها. (المحقق).

«إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً». ويجوز أن تكون[٥] [يكون] أجزائها [أجزاؤها] أكثر من اثنين. والحقيقة هي التي لا يمكن اجتماع أجزائها ولا الخلو عن أجزائها. وإن أريد أن يجعل منها قياس، يُستثنى فيها عين ما يتفق. فيلزم نقيض ما بقي، كان واحداً أو أكثر، أو نقيض ما يتفق فيلزم عين ما بقي. وإن كانت ذات أجزاء كثيرة واستثنى نقيض واحد، فتبقى [فيبقى] منفصلة في الباقي. وقد تركّب[٦] [يتركّب] منفصلة [متصلة] من متصلتين، كقولهم: «إن كان كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، كلما [فكلما] كانت الشمس غاربة، فالليل موجود». وقد تركّب[٧] [يتركب] منها منفصلة، كقولنا: «إما أن يكون إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود؛ وإما أن يكون [إذا] كانت الشمس غاربة، فالليل موجود». والتصرفات كثيرة. ومن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون. واعلم أن الشرطيات يصح قلبها إلى الحمليات[٨]، بأن يصرّح باللزوم أو العناد، فنقول: «طلوع الشمس يلزمه وجود النهار» أو «يعانده الليل». فكانت[٩] [فكان] الشرطيات محرّفة عن الحمليات.

الضابط الثاني

[في انقسام القضايا]

(١٧) هو أن الشرطية إذا قيل فيها: «إذا كان»، كان أو «إما وإما»، فيصلح أن يكون دائماً أو في بعض الأوقات، فتعيّن؛ وإلا يكون مهملاً مغلّطاً. وفي الحملية إذا قيل: «الإنسان حيوان»، فتعيّن أن كل واحد من الإنسان كذا أو بعض جزئياته. فإن الإنسانية لذاتها لا تقتضي الاستغراق إذ لو اقتضت ما كان الشخص الواحد إنساناً، ولا أيضاً تقتضي التخصيص، بل هي صالحة لهما. فلعيّن [فليعيّن] أن الحكم هل هو مستغرق أو غير مستغرق، حتى لا يكون إهمالاً مغلّطاً. فالقضية التي موضوعها شاخص نسمّيها «شاخصة»، كقولك: «زيد كاتب». والتي موضوعها شامل وعُيّن فيها الحكم على كل واحد، هي كقولنا: «كل إنسان حيوان» أو[١٠] «لا شيء من الناس بحجر» في السلب. فإن لكل قضية إيجاباً وسلباً، أي إثباتاً ونفياً. وفيما

يتخصص بالبعض، هي كقولنا (١١): «بعض الحيوان إنسان» أو «ليس» ويسمّى اللفظ المخرج من الإهمال «سوراً»، مثل «كل» و «بعض» وغيرهما. والقضية المسوّرة محصورة، والحاصرة الكلية سمّيناها «القضية المحيطة»، والتي عُيّن فيها الحكم على البعض «مهملة بعضية».

وفي المهملة البعضية الشرطية نقول: «قد يكون إذا كان أو إما» والبعض فيه إهمال أيضاً، فإن أبعاض الشيء كثيرة. فليجعل لذلك البعض في القياسات اسم خاص وليكن مثلاً جيم [ج]. فيقال: «كل جيم [ج] كذا» لتصير (١٢) [فتصير] القضية محيطة، فيزول عنها الإهمال المغلّط ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا في بعض مواضع العكس والنقيض وكذا في الشرطيات، كما يقال: «قد يكون إذا كان زيد في البحر، فهو غريق» فليتعيّن ذلك الحال ولتجعل مستغرقة. فيقال: «كلما كان زيد في البحر وليس له فيه مركب وسباحة، فهو غريق»، وكون طبيعة البعض مهملة لا تنكر [ينكر]. وإذا تفحّصت عن العلوم لا تجد فيها مطلوباً يُطلب فيه حال بعض الشيء مهملاً دون أن يُعيّن ذلك البعض. فإذا عُمل على ما قلنا، لا تبقى القضية إلا محيطة، فإن الشواخص لا تطلب [يطلب] حالها في العلوم وحينئذٍ تصير أحكام القضايا أقل وأضبط وأسهل.

(١٨) واعلم أن كل قضية حملية من حقها أن يكون فيها موضوع ومحمول، ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب؛ وباعتبار تلك النسبة صارت القضية قضية. واللفظة الدالّة (١٣) [الدالّ] على تلك النسبة تسمّى [يسمّى] «الرابطة»، وقد تحذف في بعض اللغات ويورد بدلها هيئة ما مشعرة بالنسبة، كما يقال في العربية «زيد كاتب»؛ وقد تورد كما قيل: «زيد هو كاتب». والسالبة هي التي يكون سلبها قاطعاً للروابط (١٤) [للرابطة]، وفي العربية ينبغي أن يكون السلب متقدّماً على الرابطة لينفيها، كقولهم: «زيد ليس هو كاتباً». وإذا ارتبط السلب أيضاً بالرابطة فصار جزء أحد جزئيها[أ] فالرابط [فالربط] الإيجابي بعد باق، كما يقال في العربية: «زيد هو لا كاتب» فإن الرابط (١٥) [الربط] باق، وقد يسير (١٦)

(أ) جزأيها. (المحقق).

[حيّز] [صيّر] السلب جزء المحمول، والقضية موجبة تسمّى «معدولة». وفي غير العربية قد لا يُعتبر تقدم الرابطة وتأخرها في السلب والإيجاب، بل ما دام الرباط حاصلاً والسلب سواء كان جزء المحمول أو الموضوع [الموضوع أو المحمول] هي موجبة إلا أن يكون السلب قاطعاً لها. إذا [وإذا] قلت: «كل لا زوج فهو فرد» فهو إيجاب الفردية على جميع الموصوفات باللازوجية، فتكون موجبة. والحكم الموجب الذهني لا يثبت إلا على ثابت ذهني. والموجب على أنه في العين لا يكون إلا على ثابت عيني (١٧). والشرطيات أيضاً إن تكثّرت السلوب فيها والربط اللزومي، أو العنادي باق، فالقضية موجبة. والسلب إذا دخل على سلب من غير اعتبار حال آخر، يكون إيجاباً. وإذا قلت: «ليس كل إنسان كاتباً» يجوز أن يكون البعض كاتباً، فالذي يتيقن فيه سلب البعض فحسب، وإذا قيل: «ليس لا شيء من الإنسان كاتباً» يجوز أن لا يكون البعض كاتباً وسلب المتصلة برفع اللزوم، وسلب المنفصلة برفع العناد.

الضابط الثالث

[في جهات القضايا]

(١٩) هو أن الحملية نسبة محمولها إلى موضوعها وموضوعها إلى محمولها إما ضروري الوجود ويسمى «الواجب»، أو ضروري العدم ويسمّى «الممتنع»، أو غير ضروري الوجود والعدم وهو «الممكن». فالأول، كقولك: «الإنسان حيوان»؛ والثاني، كقولك: «الإنسان حجر»؛ والثالث، كقولك: «الإنسان كاتب». والعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع. فإذا قالوا «ليس بممتنع» عنوا به الممكن، وإذا قالوا «ليس بممكن» عنوا به الممتنع. وهذا غير ما نحن فيه، فإنّ ما ليس بممكن هو قد يكون ضروري الوجود وقد يكون ضروري العدم بهذا الاعتبار، وما يتوقف وجوده [وجوبه] وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه، فهو ممكن في نفسه، والممكن يجب بما يوجب وجوده ويمتنع بشرط لا يكون [لا كون] موجب وجوده (١٨)، وعند تجرّد النظر إلى ذاته في حالتي وجوده وعدمه ممكن.

(٢٠) واعلم أنّا إذا قلنا: «كل ج ب» ليس معناه إلا أن كل واحد واحد مما يوصف بـ «ج» يوصف بـ «ب» لأنك إذا قلت: «كل ج ب» عرفت أن مفهوم الجيم معنى عام ثم تعرضت للشواخص التي تحته بقولك: «كل واحد واحد» إذ ليس معناه جميع الجيم، إذ يمكنك أن تقول: «كل إنسان تسعه [يسعه] دار واحدة» ولا يمكنك أن تقول: «جميع الناس تسعهم [يسعهم] دار واحدة». وإذا رأيت في القضايا مثل قولك: «كل نائم يجوز أن يتيقظ» [يستيقظ] مثلاً، دريت أن مقتضى قولنا: «كل نائم» ليس النائم من حيث هو نائم فإنه مع النوم لا يتصور أن يوصف باليقظة، بل الشخص الموصوف بأنه نائم هو الذي يجوز أن ينام ويستيقظ. وكذا إذا قلنا: «كل أب متقدّم على الابن» ليس معناه من حيث هو [هو أب]، بل الشخص الموصوف بأنه أب. وإذا قلت: «كل متحرّك بالضرورة متغير»، لك أن تعلم أن كل واحد واحد مما يوصف بأنه متحرّك ليس بضروري له لذاته أن يتغير، بل لأجل كونه متحركاً. فضرورته متوقفة على شرط، فيكون ممكناً في نفسه. ولا نعني بالضروري إلا ما يكون لذاته، فحسب. وأما ما يجب بشرط من وقت وحال فهو ممكن في نفسه.

حكمـــة إشراقيـــــــة

[في بيان رد القضايا كلها إلى الموجبة الضرورية البتاتة][أ]

(٢١) لما كان الممكن إمكانه ضرورياً والممتنع امتناعه ضرورياً والواجب وجوبه أيضاً كذا [كذلك] (١٩)، فالأولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسيميه أجزاء للمحمولات حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية، كما تقول: «كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتباً أو يجب أن يكون حيواناً أو يمتنع أن يكون حجراً». فهذه هي الضرورة البتّاتة. فإنا إذا طلبنا في العلوم إمكان شيء أو امتناعه، فهو جزء مطلوبنا. ولا يمكننا أن نحكم حكماً جازماً بتة إلا بما يعلم [نعلم]

(أ) البتاتة كلمة محذوفة.

أنه بالضرورة كذا. فلا نورد من القضايا إلا البتاتة حتى إذا كان من الممكن ما يقع في كل واحد وقتاً ما كالتنفس، صح أن يقال: «كل إنسان بالضرورة هو متنفس وقتاً ما». وكون الإنسان ضروري التنفس وقتاً ما أمراً [أمرٌ] يلزمه أبداً، وكونه ضروري اللاتنفس في وقت ما غير ذلك الوقت أيضاً أمر يلزمه أبداً. وهذا زائد [زايد] على الكتابة، فإنها وإن كانت ضرورية الإمكان، ليست ضرورية الوقوع وقتاً ما. وإذا كانت القضية ضرورية، كفانا جهة الربط فحسب، أو تعرّض كونها بتاتة دون إدخال جهة أخرى في المحمول، مثل أن تقول: «كل إنسان هو بتة حيوان» وفي غيره إذا جعلت بتاتة، لا بدّ من إدراج الجهة في المحمول، ولنا أن نتعرض [أن لا نتعرّض] للسلب بعد أن [20] تعرضنا للجهات، فإن السلب التام هو الضروري، وقد دخل تحت الإيجاب إذا أورد الامتناع على ما ذكرنا [ذكرناه] وكذا الإمكان.

واعلم أن القضية ليست هي باعتبار مجرّد الإيجاب قضية، بل وباعتبار السلب أيضاً، فإن السلب أيضاً حكم عقلي سواء عُبّر عنه بالرفع أو بالنفي. فإنه حكم في الذهن ليس بانتفاء محض، وهو إثبات من جهة أنه حكم بالانتفاء؛ والشيء لم يخرج من الانتفاء والثبوت. وأما [أما] النفي والإثبات في العقل، فهما أحكام ذهنية، حاليهما شيء آخر. فالمعقول، إذا لم يحكم عليه بحالٍ ما، فليس بمنفي ولا بمثبت [مثبت]، بل هو في نفسه إما منتفٍ، أو ثابت؛ وله تتمة سنذكرها. والقضية إذا لم يتعيّن فيها جهة، فهي مهملة الجهات، وكثر فيها الخبط. فلتُحذف [فليحذف] مهملة الجهات كما [قد] حُذفت مهملة كمية الموضوع.

الضابط الرابع

[في التناقض وحدّه]

(٢٢) هو أن التناقض [هو] اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير. ثم يلزم منه أن لا يجتمعا صدقاً ولا كذباً. فينبغي أن يكون الموضوع والمحمول والشرط والنسب والجهات فيهما غير مختلفة. وفي القضايا المحيطة لا نحتاج [21] [يحتاج]

إلى زيادة شرط، بل نسلب ما أوجبناه بعينه، كقولنا في القضية البتاتة: «كل فلان بالضرورة هو ممكن أن يكون بهماناً». فنقيضه [٢٢] [نقيضه] «ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن أن يكون بالضرورة بهماناً». وهكذا يكون في[٢٣] غير هذه. وإذا قلنا: «لا شيء» نقيضه «ليس لا شيء» وقد سلبنا ما أوجبنا بعينه في القضيتين، إلا أنه لزم من سلب الاستغراق في الإيجاب تيقن سلب البعض مع جواز الإيجاب في البعض، ومن سلب الاستغراق في السلب تيقن الإيجاب في البعض وجواز سلب البعض. والقضية التي خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض، كقولك: «بعض الحيوان إنسان، ليس بعض الحيوان إنساناً» وإنما لا يصح هذا لأن البعض مهمل التصور، فيجوز أن يكون البعض الذي هو إنسان غير البعض الذي ليس بإنسان، فلم يكن موضوع القضيتين واحد. ولكن إذا عيّنا البعض [٢٤] وجعلنا له اسماً، كما ذكرنا من جعله مستغرقاً، كان على ما سبق. ولعله لا يحتاج إلى تعمق المشائين وإذا حفظت هذا استغنيت عن كثير من تطويلاتهم.

الضابط الخامس

في العكس

(٢٣) والعكس [٢٥] هو جعل موضوع القضية بكليته محمولاً والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما. وتعلم أنك إذا قلت: «كل إنسان حيوان» لا يمكنك أن تقول: «وكل حيوان إنسان»، وكذا كل قضية موضوعها أخص من محمولها. ولكن لا أقلّ من أن يوجد شيء هو موصوف بأنه فلان وموصوف بأنه بهمان، ولكن [وليكن] ج مثلاً. فإذا كان شيء من فلان بهمان [بهماناً]، كان كله أو بعضه، فلا بدّ من أن يكون شيء مما يوصف بأنه بهمان يوصف بأنه فلان كان كله أو بعضه، فإن الجيم موصوف بكليهما؛ وإذا قلنا: «بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون كاتباً»، فعكسه «بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتباً فهو إنسان». وكذا غير الإمكان من الجهات فينقل [ينقل] مع المحمول. وعكس الضرورية البتّاتة الموجبة الضرورية [ضرورية] بتاتة موجبة مع أي جهة كانت. فللمحيطة وللجزئية

انعاكس على أن شيئاً من المحمول يوصف بالموضوع مهملاً. وإذا كان بالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر فلا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة؛ وإلا إن وُجد من موصوفات أحدهما ما يوصف بالآخر، ما وقع الاقتصار على كذب أحدهما، بل كذب كليهما (٢٦) [كلاهما]. والضرورية البتاتة إذا كان الإمكان جزء محمولها، فإن كان معها سلب، ينتقل [ينقل] أيضاً كقولهم: «بالضرورة شيء مما يمكن أن لا يكون كاتباً فهو إنسان». وقد يخبط [نحبط] فيه كثير من المشائين. وفي مثل قولك: «ليس بعض الحيوان إنساناً» إذا عيّنت ذلك البعض وجعلته كلياً لانعكس [انعكس] على [إلى] ما قلنا؛ أو تجعل السلب جزء المحمول فتقول: «بعض الحيوان هو غير إنسان» فينعكس إلى «بعض غير الإنسان حيوان» وإلا لا ينعكس. وقولك: «لا شيء من السرير على الملك» لا ينبغي أن تعكسه دون النقل بالكلية، فلا تقول: «لا شيء من الملك على السرير»، بل «لا شيء مما على الملك بسرير». فلفظة «على» لا بدّ من نقلها، إذ هي جزء المحمول [جزء من المحمول] هاهنا [ههنا] [هيهنا]. وإيراد العكس والنقيض والسوالب والمهملات البعضية إنما كان للتنبيه لا لحاجتنا إليه فيما بعد.

الضابط السادس

[في ما يتعلق بالقياس]

(٢٤) هو أن القياس لا يكون أقل من قضيتين. فإنّ القضية الواحدة إن اشتملت على كل النتيجة فهي شرطية، لا بدّ فيها من وضع أو رفع قضية أُخرى وهو القياس الاستثنائي. وإن ناسبت جزء المطلوب، فلا بدّ مما يناسب الجزء الآخر فيكون قضية أُخرى ويُسمى حينئذٍ القياس «اقترانياً». ولا قياس واحد من أكثر من قضيتين، فإن المطلوب ليس له إلا جزءان. فإذا ناسب كل واحد [واحدة] من القضيتين جزءاً فلا إمكان لانضمام الثالثة. وفي الشرطية لم يبق إلا الاستثناء في الاستثنائيات، بل يجوز أن تكون [يكون] قياسات كثيرة مبيّنة لمقدّمتي قياس واحد. والقضية إذا صارت جزء القياس تسمّى «مقدّمة». ولا بدّ من اشتراك مقدمتي الاقتراني في شيء يسمى «الحد

الأوسط»، وكل واحد من موضوع المقدّمة ومحمولها يسمى «حداً». والشركة لا بدّ وأن تقع في محمول أحديهما [إحداهما] وموضوع الأخرى أو موضوعهما أو محمولهما. وغير الأوسط من الحدّين يسمى «طرفاً». والنتيجة تحصل من الطرفين وينحذف الأوسط. وإذا كان الحد المتكرر، أعني الأوسط، موضوع المقدّمة الأولى ومحمول الثانية، فهو السياق البعيد الذي لا يتفطن لقياسيته من نفسه، فحذف. والتام من الاقترانيات ما يكون الأوسط محمول الأولى فيه وموضوع الثانية، وهو السياق الأتم.وهاهنا [وهيهنا]:

دقيقـــة إشراقيـــة [في السلب]

(٢٥) اعلم أن الفرق بين السلب إذا كان في القضية الموجبة، وبين السلب إذا كان قاطعاً للنسبة الإيجابية، هو أن الأول لا يصح على المعدوم، إذ لا بدّ للإثبات من أن يكون على ثابت بخلاف الثاني، فإن النفي يجوز عن المنفي. ولكن هذا الفرق إنما يكون في الشخصيات لا في القضايا المحيطة وجملة المحصورات. فإنك إذا قلت: «كل إنسان هو غير حجر» أو «لا شيء من الإنسان بحجر» هو حكم على كل واحد من الموصوفات بالإنسانية فيهما، والسلب إنما هو للحجرية. فلا بدّ وأن تكون الموصوفات بالإنسانية فيهما، والسلب إنما هو للحجرية. فلا بدّ وأن تكون الموصوفات بالإنسانية متحققة حتى يصح أن تكون موصوفة بها. فإذا زال الفرق، فيجعل [٢٧] [فنجعل] السلب في المحيطة جزء المحمول أو الموضوع حتى لا يكون لنا قضية إلا موجبة، ولا يقع الخبط في نقل الأجزاء في مقدمات الأقيسة، ولأن السلب له مدخل في كون القضية السالبة قضية، إذ هو جزء التصديق على ما سبق، فنجعله جزءاً للموجبة، كيف وقد دريت أن إيجاب الامتناع يغني عن ذكر السلب الضروري والممكن إيجابه وسلبه سواء.

والسياق الأتم ضرب واحد وهو «كل ج ب بتّة وكل ب أ بتّة»، فينتج: «كل ج أ بتّة». وإذا كانت المقدّمة جزئية، فنجعلها مستغرقة، كما سبق، مثل «أن يكون بعض

الحيوان ناطقاً» و «كل ناطق ضاحك» مثلاً. فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسماً وإن كان معها، وليكن د؛ فيقال: «كل د ناطق وكل ناطق كذا» على ما سبق. ثم لا نحتاج إلى أن نقول: «وبعض الحيوان د» على أنه مقدّمة أُخرى لأن د اسم ذلك الحيوان، فكيف يحمل عليه اسمه؟ وإن كان ثمّ سلب، فلنجعل [فليُجعل] جزءاً كما مضى. فيقال: «كل إنسان حيوان» و «كل حيوان فهو غير حجر» ينتج «كل إنسان هو غير حجر»؛ فلا يحتاج إلى تكثير ضروب وحذف بعض واعتبار بعض. ثم لما كان الطرف الأُخير يتعدى إلى الطرف الأُول بتوسط الأوسط، فالجهات في القضية الضرورية البتاتة تجعل جزء المحمول في المقدّمتين أو في إحداهما، فعدى [فتتعدى] إلى الأُصغر، مثل «كل إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة» و «كل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن المشي»، ينتج: «إن كل إنسان بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن المشي». ولا يحتاج إلى تطويل كثير في المختلطات، بل الضابط الإشراقي مقنع، والسياقان الآخران ذنابتان لهذا السياق. وهاهنا [وهيهنا]:

قاعـــدة [في قاعدة الإشراقيين في الشكل الثاني]

(٢٦) وهي أنه إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول أحديهما [إحداهما] على الأخرى من جميع الوجوه أو من وجه واحد، فيعلم [فنعلم] يقيناً أنه لو كان أحدهما مما يتصور أن يدخل تحت الآخر ما استحال عليه محموله. فيمتنع إذن أن يوصف أحدهما بالآخر أيهما جُعل موضوعاً في النتيجة، وأيهما حمل هاهنا [هيهنا]، فالنتيجة ضرورية بتاتة لامتناع حمل[٢٨] محمولها أو وجوب السلب فيها. فما يكون في المقدّمتين من جهات أو سلب سلوب [٢٩] [أو سلوب] فتُجعل جزءاً من المحمول[٣٠] [للمحمول]، مثل قولك: «كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة» و «كل حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة». فنعلم أن الإنسان بالضرورة ممتنع الحجرية وحينئذٍ لا يشترط اتحاد المحمول أيضاً في جميع الوجوه في هذا السياق خاصة، بل إنما تعتبر الشركة فيها [فيما] وراء الجهة المجعولة

جزء المحمول، ويجوز تغاير جهتي القضيتين فيه. ومخرجه من السياق الأول: إن هذين القولين قضيتان استحال على موضوع أحديهما [إحداهما] ما أمكن على موضوع الأخرى. وكل قضيتين استحال على موضوع أحديهما [إحداهما] ما أمكن على موضوع الأخرى، فموضوعهما بالضرورة متباينان [٣١]، فهذان القولان [ينتج أن هذين القولين قضيتان] موضوعهما بالضرورة متباينان. وكذا إذا كان في البتّانة محمول أحديهما [إحداهما] ممكن النسبة وفي الأخرى واجب النسبة، فإن وجوب النسبة يمتنع على الأولى والإمكان على الأخرى. وكذا[٣٢] [وكذلك] إذا كان محمول إحداهما واجب النسبة والآخر[٣٣] ممتنع النسبة فكان على ما قلنا. وإن كان في هذا السياق جزئية فلتُجعل كلية، كما سبق. ولسنا نوجب أن نعمل في آحاد مقدّمات العلوم هذا العمل، بل إذا علمنا القانون هاهنا [هيهنا]، فلكل مقدمتين صادفناهما على هذا القانون، علمنا أن حالهما كما سبق، وتركنا التطويل على أصحابه في الضروب والبيان والخبط [٣٤] [والخلط]. ولهذا خرج [مخرَّج] من الشرطيات، من أنه لو كان موضوعا هاتين المقدمتين ما يصح دخول أحدهما في الآخر فما وجب على جزئيات أحدهما ما أمكن على جزئيات الآخر أو امتنع؛ ويستثنى نقيض التالي لنقيض المقدم.

قاعدة [في قاعدة الإشراقيين في الشكل الثالث] قاعدة [الإشراقيين في الشكل الثالث]

(٢٧) وإذا وجدنا شيئاً واحداً معيناً ووُصف [وصف] بمحمولين، علمنا أن شيئاً من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة، مثل «أن يكون زيد حيواناً وزيد إنساناً»، علمنا أن شيئاً من الحيوان إنسان، بل وشيئاً [٣٥] [وشيء] من الإنسان حيوان على أي طريق كان. وإذا كان هذا الشيء المعيّن معنى عاماً فيُجعل مستغرقاً، كقولك [٣٦] [كقولنا]: «كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق»، فصار هذا الحصر لشيء معين موصوف بالأمرين فيلزم أن يكون شيء من أحدهما هو الآخر. وإذا كان بعض موصوف الأمرين فيلزم أن يكون شيء من أحدهما هو

الآخر. وإذا كان بعض من شيء موصوفاً بأحد المحمولين أو كليهما وعُيّن فجُعل مستغرقاً، فكان [٣٧] [كان] هذا حاله، ويُجعل السلب أيضاً جزء المحمول، فينقل [فينتقل] إلى النتيجة، ويكون الأوسط موصوفاً بالطرفين في جميع المواضع في هذا السياق دون الحاجة إلى سالب. وإذا كان المقدّمتان فيهما السلبان فجُعل السلبان جزء المحمولين، صح أيضاً، كما في قولك: «كل إنسان هو لا طير [٣٨] [طاير] وكل إنسان هو لا فرس» جائت [جاءت] النتيجة موجبة، وهي أن شيئاً مما يوصف بأنه «لا طير» [طاير] هو «لا فرس». وإن كانت إحدى المقدّمتين مستغرقة والأخرى غير مستغرقة بعد الشركة في الموضوع، يجوز، فإن دخل البعض[٣٩] في الكل [فإن البعض داخل في الكل] فيتيقن كون الشيء [٤٠] واحداً [شيء واحد] موصوفاً بالمحمولين ويلزم اتصاف شيء من أحد المحمولين بالآخر. ولا يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالآخر في هذا السياق، فإن المحمولين أو أحدهما ربما يكون أعم من الموضوع الذي هو الأوسط والطرف الآخر، فلا يلزم اتصاف كل أحدهما بالآخر، بل شيء من أحدهما هو الآخر؛ وإذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء المحمول في المقدّمتين حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة ومختلطات. ومداره على أمر واحد وهو تيقن اتصاف شيء واحد بشيئين؛ ومخرجه من الشكل الأول هو أن هذين القولين قضيتان فيهما شيء ما وُصف بكلَىْ[أ] المحمولين؛ وكل قضيتين فيهما شيء ما وصف بكلَىْ[ب] المحمولين، فبعض من موصوفات[٤١] أحد المحمولين يوصف بالآخر. فهذان القولان هكذا حالهما وقد انحذف عنّا التطويلاة [التطويلات].

فصل في الشرطيات

(٢٨) والشرطيات [أيضاً] تؤلف [٤٢] [قد يؤلّف] منها قياسات اقترانية، كقولك في المتصلات: «كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجوداً فالكواكب خفية» ينتج: «كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية».

(أ) بكلا (المحقق).

(ب) بكلا (المحقق).

والشرائط والحدود حالهما[٤٣] [حالها] كما سبق. وقد يتركّب قياس من شرطية وحملية كقولك[٤٤] [كقولك، محذوفة]، فيما [والقريب ما] إذا كانت الشركة بينهما في التالي والحملية كبرى كقولك: «كلما كان ج ب فكل هـ د وكل د أ» فتحصل [فيحصل] النتيجة شرطية متصلة مقدّمها مقدّم صغرى القياس بعينه وتاليها نتيجة تأليف التالي والحملية، كقولنا: «كلما كان ج ب فكل هـ أ».

فصل [في قياس الخلف]

(٢٩) والقياس الذي يتبين فيه حقة [٤٥] [حقية] المطلوب بإبطال نقيضه هو قياس الخلف ويتركّب من قياسين: اقتراني واستثنائي، كقولك: «إن كذب لا شيء من ج ب فبعض ج ب وكل ب أ» على أنها مقدّمة حقة ينتج على ما قلنا: «إن كذب لا شيء من ج ب، فبعض ج أ». وإن شئت جعلت هذه محيطة كما سبق بأن تجعل نقيض المطلوب، الذي هو تالي الشرطية، محيطاً. ثم يستثنى نقيض التالي، لينتج نقيض المقدّم وهو أنه «لم يكذب لا شيء من ج ب، بل هو صادق». وفي الخلف يتبين أن كذب النتيجة المحالة [٤٦] ما لزمت من المقدّمة الصادقة ولا من الترتيب فتعين أن يكون [تكون] لنقيض المطلوب.

الضابط السابع

[في مواد الأقيسة البرهانية]

(٣٠) هو أن العلوم الحقيقية لا يستعمل فيها إلا البرهان، وهو قياس مؤلف من مقدّمات يقينية. ثم ما تعلمه يقيناً من المقدّمات إما أن يكون «أولياً» وهو الذي تصديقه لا يتوقف على غير تصور الحدود، لا يتأتّى لأحد إنكاره بعد تصور الحدود، كحكمك أن [بأن] «الكل أعظم من الجزء»، وأن [٤٧] الأشياء المساوية لشيء واحد بعينه[٤٨] متساوية، وأن السواد والبياض لا يجتمعان في محل واحد. أو يكون «مشاهداً» بقواك الظاهرة أو الباطنة، كالمحسوسات مثل أن الشمس مضيئة، أو

كعلمك بأن لك شهوة أو غضباً [وغضباً]؛ ومشاهدتك ليست بحجة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور. أو يكون «حدسياً» [حدساً].

والحدسيات على قاعدة الإشراق لها أصناف: أولها «المجرّبات»، وهي مشاهدات مكررة مفيدة بالتكرار يقيناً تأمن فيه النفس [النفس فيه] عن[49] الاتفاق، كحكمك بأن «الضرب بالخشب مؤلم»، وليس هو من الاستقراء، والاستقراء هو حكم على كلي بما وُجد في جزئياته الكثيرة. فإن كان الاستقراء عبارة عن هذا الحكم [50] فنعلم أن حكمنا على كل إنسان «بأنه إذا قُطع رأسه لا يعيش» ليس إلا حكماً على كلي بما صودف في جزئياته الكثيرة. إذ لا مشاهدة للكل، والاستقراء قد يفيد اليقين، إذا اتخذ [اتحد] النوع كما في المثال المذكور. وإذا اختلف، قد لا يفيد اليقين، كحكمك بأن «كل حيوان يحرك لدن مضغة فكه الأسفل» استقراءاً بما شاهدت. ويجوز أن يكون حكم ما لم تشاهده، كالتمساح بخلاف ما شاهدته.

ومن الحدسيات «المتواترات»، وهي قضايا يحكم بها الإنسان لكثرة الشهادات يقيناً ويكون الشيء ممكناً في نفسه وتأمن النفس عن التواطئ [التواطؤ] واليقين هو القاضي بوفور الشهادات، وليس لنا أن نحصر عددها في مبلغ معيّن [51]، فرُبّ يقين حصل من عدد قليل وللقراين مدخل في هذه الأشياء كلها يحدس منها الإنسان حدساً. وحدسياتك ليس بحجة [52] [حجة]على غيرك، إذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك. وكثيراً ما يحكم الوهم الإنساني بشيء ويكون كاذباً، كإنكاره لنفسه وللعقل وللموجود لا في جهة، ويساعد العقل في مقدّمات ناتجة لنقيضه؛ فإذا وصل إلى النتيجة، رجع عمّا سلّمه. فكل [وكل] وهمي يخالف العقل فهو باطل والعقل لا يوجب ما يقتضي خلاف مقتضى آخر له.

و «المشهورات» قد لا تكون أيضاً [أيضاً قد لا تكون] [53] فطرية؛ فمنها [54] ما يتبين بالحجة، كحكمك [55] [كحكمنا] بأن «الجهل قبيح»؛ ومنها باطل. وقد يكون الأولى مشهوراً أيضاً. ومن القضايا ما قُبل[56] [قُبل أيضاً] عمن يحسن به الظن ومن

القضايا ما يُؤثر لا بتصديق (٥٧)، بل بقبض وبسط وسُميّت «المخيلات»، كحكمك بأن «العسل مرة متهوعّة»؛ ومنها قضايا مزورة مشبّهة بأمر مروج [لترَوّج] بالتزويـــر وسنذكرهــــا. فلا تستعمل [يستعمل] في البرهان (٥٨) [البراهين] إلا اليقيني (٥٩) سواء كان فطرياً أو يبتنى على فطري في قياس صحيح.

فصل [في التمثيل]

(٣١) التمثيل غير مفيد لليقين، وهو ما يُدّعى فيه شمول حكم الأمرين [لأمرين] بناء على شمول معنى واحد لهما ثم يقرّر أصحاب الجدل هذا النمط بطريقين: أحدهما هو أن المعنى الشامل حيث عُهد كان مقترناً بهذا الحكم، وكذا بالعكس؛ فيقترنان في محل النزاع وهم في حيّز الانقطاع عند مطالبة لمية عدم جواز انفكاكها في موضع لم يعهده هذا المحتج؛ والثاني هو أنهم يعدّون صفات ما وُجد فيه الحكم بالاتفاق الذي سمّوه الأصل أو الشاهد ولا ينقطع عنهم احتمال جواز(٦٠) [وجود] وصف غفلوا عنه هو مناط الحكم. فرُبّ حكم متعلّق بشيء لا يطلع عليه إلا بعد حين. ثم يثبتون أن ما وراء ما نُسب إليه الحكم في الأصل آحاده غير صالحة لاقتضاء الحكم لتخلف الحكم عن كل واحد في موضع آخر أو أن الذي نُسب إليه الحكم استقل دون الأوصاف باقتضاء الحكم في موضع آخر. أما إلغاء ما سوى الذي نُسب إليه الحكم لا يتمشّى لبقاء احتمال أن يكون في الأصل لخصوصه وتشخيصه(٦١) [وتشخّصه ونفسه] لا لمعنى يجوز أن يتعدى، أو لمجموع الأوصاف وهو أحوط لاشتماله على العلة يقيناً.

وعند النزول عند [عن] هذا، يجوز أن يكون اثنان اثنان أو ثلاثة ثلاثة [ثلثة ثلثة]، وكل مرتبة من العدد له مدخل. وأيضاً يحتمل انقسام ما عيّنوه إلى قسمين لا يلازم إلا لأحدهما، ولا يوجد في محل النزاع؛ وهذا يقرب من الوجه الذي سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو المناط، ودعوى استقلال الوصف الذي عيّنوه في موضع آخر لا ينجعهم لجواز أن يكون ذلك الوصف جزء إحدى العلتين إلى أيهما

ينضم اقتضى الحكم، ويجوز أن يكون لحكم واحد عام أسباب كثيرة كما سنذكره؛ فيكون في ذلك الموضع معه صفة أخرى (٦٢)، فيقتضي الكل باجتماع ذلك الحكم، ويعود الكلام إلى عد الأوصاف أن التزم بعدّها في الموضع الثاني؛ وهم ينكرون جواز تعليل الحكم العام في المواضع المتعدّدة بالعلل المتعددة، ويقيمون الحجة عليه. ثم يرجع حاصل حجتهم إلى التمثيل، فيثبتون بالتمثيل بعض ما يبتنى عليه التمثيل، وأيضاً إذا جاز أن يكون الحكم [لحكم] واحد عام علل، لا تصح [يصح] قاعدتهم أن العلة في الشاهد علة في الغائب، وكذا الشرط يجوز [لجواز] أن يكون لشيء عام أو مشخّص شروط وعلل(٦٣) [علل وشروط] على سبيل البدل. ومن قواعدهم أيضاً أن ما دل على أمر في الشاهد دل على مثله في الغائب؛ فيُقال: إن كانت الدلالة له(٦٤) لذاته على الحكم العام، فنسبتها إلى ما في الشاهد والغائب سواء، فلا حاجة إلى التمثيل وإن كان لخصوص الشاهد مدخل في الدلالة أو إثبات الدلالة، فالكلام في اعتبار الخصوص ما سلف.

فصل [في انقسام البرهان إلى برهان لِمّ وبرهان إنّ]

(٣٢) الحدّ الأوسط قد يكون عليه نسبة الطرفين ذهناً وعيناً، والبرهان الذي فيه ذلك يُسمى «برهان لِمّ»؛ وقد يكون على [علة] نسبة الطرفين في الذهن فقط، أي يكون على التصديق [للتصديق] فحسب، ويُسمّى «برهان إن» لاقتصاد [لاقتصار] دلالته على أنية الحكم دون لِمّيته في نفسه. وقد يكون هذا الأوسط معلول النسبة في الأعيان إلا أنه أظهر عندنا، كقولك: «هذا الخشب محترق، وكل محترق مسته النار، فهذا الخشب مسته النار».

فصل [في بيان المطالب]

(٣٣) والمطالب منها [مطلب] «ما»، ويطلب لها [به] مفهوم الشيء؛ و «هل»،

ويطلب به أحد طرفي النقيض [٦٥] [نقيض] ما قُرن به وجوابه بأحدهما؛ و «أي»، ويطلب به التمييز؛ و «لما» [لِمَ]، ويطلب به علة التصديق وقد يطلب به علة الشيء في الأعيان. فهذه هي أصولَ المطالب العلمية. ومن فروعها «كيف» الشيء، وما يقال في جوابه «كيفية» مثل أن الشيء أسود وأبيض؛ و «كم»، وما يقال في جوابه يسمى «كمية» كانت متصلة، كالمقادير، أو منفصلة، كالأعداد؛ و «أين» الشيء، ويطلب به نسبة لشيء [الشيء] إلى مكانه؛ و «متى»، ويطلب به نسبة الشيء إلى زمانه. وقد يغني عنهما «أي» إذا قرن بما يطلب، كما يقال: «في أي مكان هو؟» أو «في أي زمان هو؟» فيغني «أي»، «عن»، «متى»، و «أين»، وعلى هذا غيرهما ومن المطالب [مطلب] «منْ» الشيء ويطلب به خصوص ما عُرف أنه عاقل لذاته.

المقالة الثالثة

في المغالطات وبعض الحكومات بين أحرف إشراقية وبين [بعض] أحرف المشائين

وفيها فصول

الفصل الأول

فـــي المغـــالطـــات

(٣٤) أنه قد يقع الغلط في القياس بسبب ترتيبه وهو أن لا يكون من هيئة ناتجة على ما ذكرنا. ومما يتعلق بذلك لا ينتقل الحد الأوسط بالكلية [بكليته] إلى المقدّمة الثانية، أو لا يكون متشابهاً فيهما، أو لا يكون مقولاً على الكل، كقولك: «كل إنسان حيوان والحيوان عام» لينتج «أن كل إنسان عام»، وهو خطأ قد نشأ من إهمال المقدّمة الثانية وكون الحيوان في المقدّمة الثانية غير مقول على الكل، بل هو مختص بالحقيقة الذهنية فلا يتعدى، أو لا يكون أحد الطرفين في النتيجة على ما ذكر في القياس. فإذا حفظت ما مضى، أمنت من الغلط في هذه الأشياء.

(٣٥) وقد يقع الغلط بسبب المادة، كالمصادرة على المطلوب الأول، وهو أن تكون النتيجة بعينها موردة في القياس مغيّرة في اللفظ، وكما [أو كما] تكون المقدّمة أخفى من النتيجة أو مثلها، فلا يكون تبيين النتيجة بها أولى من تبيينها بالنتيجة؛ أو تكون [يكون] المقدّمة كاذبة، فغلط فيها لاشتباه اللفظ من أداة أو اسم [1] [ما] أو تركيب أو تصريف يحتمل الوجوه.

(٣٦) وقد يقع الغلط بسبب تقدم السلوب وتأخّرها وتكثّرها؛ وكذا الجهات، كما يُظنّ أن قولنا «ليس بالضرورة» و «بالضرورة ليس» سواء وهو خطأ، فإن الأول يصدق على الممكن دون الثاني؛ وليس قولنا: «لا يلزم أن يكون» كقولنا: «يلزم أن لا يكون». وما ليس بممكن قد يكون ضروري العدم أو الوجود [الوجود أو

العدم] بخلاف ما هو ممكن أن لا يكون، فإنه بعينه ممكن الكون إلا أن يعي [يُعنى] بالإمكان ما ليس بممتنع وهو (الإمكان) العام، فإنه لا ينقلب موجبة إلى سالبة وسالبة إلى موجبة. وإذا جعلتَ السلوب - على ما قلنا - أجزاء، أو لا [ولا] يستعمل الزائد [الزايد]، وعدلت إلى اللفظ الإيجابيّ بحسب طاقتك لئلا كثر [يتكثّر] السلوب والتراكيب اللفظية، أمنت من هذا الغلط، والسلوب مغلّطة جداً.

(٣٧) وقد يقع بسبب السور، كما يؤخذ «البعض السوري» مكان «البعض» الذي هو الجزء الحقيقي، وكما يؤخذ كل واحد والجميع كل مكان الآخر.

وقد يقع بسبب إيهام العكس، كمن حكم أن «كل لون سواد» بناء على أن «كل سواد لون»؛ أو بسبب تركيب المفصل كقولك: «زيد طبيب وجيّد»، فيأخذ أنه «طبيب جيد»؛ و [أو] لتفصيل مركّب، كقولك: «الخمسة زوج وفرد» فنقول: «إنها زوج وإنها فرد»؛ أو بسبب ما يظن أن أحد المتلازمين بعينه هو الآخر، أو أن أحدهما علة الآخر ولا يعلم أن من المتلازمات ما ليس بينهما إلا الصحبة، كاستعدادي الضحك والكتابة في الإنسان. وهذه المغالطة كثيراً ما تقع لمن لم يترسّخ في العلوم، فيأخذ ما مع الشيء مكان ما به الشيء. وقد يبتني على هذا كثير من الدور الفاسد، كما يقال: «إن لم تكون [يكن] الأبوة دون البنوة والبنوة دون الأبوة»، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر، فيكون دوراً، وهو فاسد؛ فإنهما يكونان معاً، والتوقف الممتنع إنما هو [٢] [يكون] إذا كان كل واحد منهما بالآخر، فيلزم منه تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدّم عليه.

(٣٨) وما ظن بعض أهل العلم أنه لا يتصور أن يكون شيئان كل واحد منهما مع الآخر بالضرورة. لينتقض [ينتقض] عليه المتضايفين [بالمتضايفين]، فإنه لا يتصور وجود كل واحد منهما إلا مع الآخر بالضرورة. وحجته إنّ كل واحد منهما إن استغنى عن الآخر، فيصح وجوده دونه؛ وإن كان لكل واحد منهما مدخل في وجود الآخر، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر؛ وإن كان لأحدهما مدخل في وجود الآخر فيتقدم عليه فلا معية. وهذا إذا مُنع لا يقدر على إقامة الحجة عليه. ثم إنه بعينه متوجه في المتضايفين في وجودهما العيني وفي وجوب تعقلهما معاً

أيضاً؛ وربما يستثنى هذا القائل[القايل] المتضايفين على [عن] القاعدة. ومن جملة المغالطات [٣] أن تثبت [يثبت] قاعدة بحجة ويستثنى عنها شيء تكون [يكون] نسبة الحجة إليه وإلى غيره، مما يدخل تحت القاعدة سواء، دون حجة. وهذا غرضنا في إيراد هذه المباحثة العلمية، والإرشاد لا القدح، ليعلم مغلطتان في حجة واحدة، وليطلع الباحث على جواز أن يكون شيئان لكل واحد منهما مدخل في وجود [٤] الآخر، فلا يتصور إلا مع المعية [٥]. وليس من شرط كل ما له مدخل، التقدم والعلية المطلقة، ولا من شرط وجوب الصحبة، المدخل.

(٣٩) ومما يوقع به الغلط أن يؤخذ مبنى الأمر في شيء معنىً عاماً ليثبت في مشاركة فيه، كمن يقول: «السواد إنما يجمع البصر لكونه لوناً» ليتعدّى إلى البياض. وقد يقع الغلط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة؛ أو [٦] أخذ مكان ما [وأخذ ما] بالقوة مكان ما بالفعل؛ وأخذ مكان [٧] [مكان، محذوفة] ما بالذات وما بالعرض كل واحد منهما مكان الآخر؛ وأخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية أموراً عينية، كمن يسمع أن الإنسان كلي، فيظن أن كونه كلياً أمر يحمل عليه لاتصافه به في الأعيان؛ وأخذ مثال الشيء مكانه وأخذ جزء العلة مكانها؛ وأخذ ما ليس بعلة الكذب في الخلف علة له؛ وإجراء طريق اللاأولوية عند اختلاف النوع، كمن يقول: «ليس الإنسان بوجوب التنفس أولى من السمك بعد اشتراكهما في الحيوانية»؛ وكذا إجراء هذا الطريق في عالم الاتفاقات، كقولك[٨] [كقول القايل]: «ليس زيد بالطول أولى من عمرو بعد اشتراكهم في الإنسانية، فلا ينبغي أن يتخصّص أحدهما به» ولا يعلم أن هاهنا [هيهنا] أسباباً غائبة عنا يجب أو يمتنع بها أمور ممكنة، وسنبرهن عليها. وفي النوع الواحد المتفاوت بالكمال والنقص لا يجري هذا، فإن بعض أشخاصه قد يكون أولى بأمر لكماله في نفسه، وأما كيفية هذا الكمال فسيأتي فيما بعد.

(٤٠) ومما يوقع الغلط فرض الممتنع موجوداً ليبتني عليه ثبوت شيء من جهة امتناعه. وقد يقع الغلط لقلة المبالات [المبالاة] بالحيثيات، كما [كمن] يقول: «كل أبيض داخل في مفهومه البياض، وزيد أبيض» ليتعدّى إليه دخول البياض في

حقيقته، فإن البياض داخل في الأبيض من حيث إنه أبيض لا من حيث إنه إنسان أو حيوان أو غيرهما، فلا يمكن تعديته إلى ما تحت الأبيض.

(٤١) ومما يوقع الغلط تغيير الاصطلاح في موضع النقض عن المحل الذي أُطلق فيما وقع عليه النقض دفعاً للنقض. ومن ذلك ما يقال: إن مماثل المماثل مماثل، فإن هذا لا يلزم إلا إذا كانت المماثلة من جميع الوجوه؛ وإذا كانت من وجه واحد، فيلزم أيضاً أن يكون مماثل المماثل من ذلك الوجه مماثلاً. وأما إذا لم حد [يتحد] الجهة فلا يلزم، إذ يجوز أن يماثل شيء شيئاً بأمر ويماثل غيره بأمر آخر. والمساوي للمساوي مساوٍ أيضاً، إذا كانت المساواة من جميع الوجوه. وأما [فأما] إذا اختلفت جهات[٩] [جهة] المساواة، كالجسم الذي يساوي بطوله جسماً وبعرضه جسماً آخر، فأخذ مساوي الشيء من وجه لا يلزم أن يساوي لشيء [بشيء] ما للمساوي الآخر من وجه آخر. وليس لأحد أن يدّعي أن المساواة لا يجوز أن تُطلق إلا على أن تكون من جميع الوجوه، فإنه يجوز أن يكون جسمان متساويان في [متساويي] الطول[١٠] فقط.

(٤٢) ومن ذلك أخذ العدم المقابل مكان الضد كالسكون، فإنه عدم مقابل لأنه عدم الحركة فيما يتصور فيه الحركة؛ وكذا العمى، فإنه عبارة عن انتفاء البصر في حق من يتصور في حقه البصر، فإن الحجر لما لم يتصور في حقه البصر لا يُسمّى أعمى.

والضابط في معرفة الأعدام: هو أنّا إذا استبقينا الموضوع، كالجسم أو الإنسان مثلاً، ورفعنا عنه الملكة كالحركة والبصر، لا يحتاج إلى وضع شيء آخر حتى يكون ساكناً أو أعمى، بل كفى استبقاء الموضوع ورفع شيء منه[١١] [عنه]. فالعدم لا يحتاج إلى علة، بل علته عدم علة الملكة؛ فإذا أخذ ضداً، فيكون أمراً وجودياً، فيحتاج إلى علة ويلزم منه أمور أخرى ويوقع الغلط. ومن أسماء الأعدام ما لا يشترط فيها إمكان، كالقدوسية والتفرّد، فهي أسماء للسلوب. ومنها ما لا يطرد في نوع واحد، كالمرودية. ومنها ما باعتبار الإمكان، كالأعمى [كالعمى] والسكون، والاصطلاحات مختلفة. ومن ذلك أخذ الإيجاب والسلب مكان العدم والملكة، فإن الإيجاب والسلب لا يخرج عنهما[١٢] [منهما] شيء بخلاف العدم والملكة.

فلك أن تقول: «إن الحجر ليس ببصير»، ولا تقول: «إنه أعمى».

(٤٣) ومما يوقع الغلط إجراء اللفظ العام في المواضع على المعاني المختلفة، فيؤخذ بعضها مكان بعض. وهذا وإن كان مندرجاً تحت الغلط المنتشئ من اشتباه اللفظ، إلا أنه كثير الوقوع فخصصناه بالذكر. والعام قد ذكرنا أنه يُعنى به ما لا تمتنع [يمنع] الشركة لذاته؛ وقد يُعنى به المستغرق، وهو كون الحكم على كل واحد واحد. والعام الأول لا يلزم من صدقه وإثباته، صدق الخاص وإثباته، ويلزم من كذبه ونفيه نفي الخاص وكذبه[١٣] [نفيه وكذبه كذب الخاص ونفيه]. والخاص الذي بإزائه يلزم من صدقه صدق العام، ولا يلزم من كذبه كذب العام. والعام الثاني بعكس هذا، فإنه يلزم من صدقه صدق الخاص المندرج فيه، كقولك: «كل جَ بَ» فيصدق «بعض ج ب» أيضاً، وكذا كل شخص شخص من ج، ولا يلزم من كذبه كذب الخاص الذي فيه. وأما خاصّه، فلا يلزم من صدقه صدق هذا العام، ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العام.

(٤٤) ومما يوقع الغلط أخذ الماهية المركّبة من أجزاء متشابهة لكلها حقيقة جزئها [جزءها]. وإنما يصح هذا فيما وراء الشكل وبعض الكميات، فإن قطعتي الدائرة [الدايرة] متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذي هو الدائرة [الدايرة] [ولا تشاركها الدائرة[١٤] في الحقيقة، جملة محذوفة] والاثنان يحصل من واحد وواحد، ولا يتشارك [يشارك] الاثنان مع الواحد في الحقيقة.

الفصل الثاني

في بعض الضوابط وحل الشكوك

(٤٥) إنّه قد يظن أن المقدمة الثانية تغني عن المقدمة الأولى ولا يعلم أنّا وإن علمنا أن كل اثنين زوج لم يندرج تحته [١٥] ما في كُمّ زيد بخصوصه بالفعل حتى يعلم [نعلم] أنه زوج عند حكمنا بهذا، ما لم نعلم أنه اثنان بعلم آخر، إذ جهة الخصوص غير جهة العموم. وهذا الشك ينشأ من أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، فإنه لمّا رأى أن موضوع المقدّمة[١٦] الأولى يندرج تحت موضوع المقدّمة الثانية بالقوة ظن أنه يندرج بالفعل، فغلط.

(٤٦) ومما اشتهر من المغالطات قول القائل [القايل]: «إن مجهولك إذا حصل فبم [فيم] تعرف أنه مطلوبك؟» فلا بدّ من بقاء الجهل أو وجود العلم به قبله حتى يعرف أنه هو. وهذا أيضاً لزم من إهمال الوجود [الوجوه] والحيثيات. فإن المطلوب إن كان من جميع الوجوه مجهولاً، لم يُطلب. وكذا إن كان معلوماً من جميع الوجوه، بل هو معلوم من وجه مجهول من وجه متخصّص بما علمناه. وبهذا [وهذا] إنما هو في القضايا والتصديقات، فإنّا إذا طلبنا التصديق في قولنا: «العالم هل هو ممكن؟» لم نطلب إلا حكماً متخصّصاً بهذه التصورات، فحسب. أما من سمع اسم الشيء فحسب وطلب مفهومه، فقيل له: إن هذا وُضع بإزاء معنى كذا، لا يحصل له العلم بمجرّد السماع أن مطلوبه هو [١٧]. وكذا من تصور الشيء بلازم واحد، ولم يشاهده، فقد شكّ في بعض الصفات، وإن شرح له شارح، فإذا تيقن الإنسان وجود طير يقال له: «قُقنُس» ولم يشاهده فطلب[١٨] [وطلب] خصوصه، وهو لا يعلم إلا جهة عمومه[١٩] [عموم] فيه كالطيرية، مثلاً، لم يمكن[٢٠] [يكن] لأحد أن يعرفه بحيث يعلم أن الصفات التي ذكرها الشارح هي لمطلوبه وأن ذلك مطلوبه، إلا أن يحصل عنده بضرب من التواتر من أشخاص أن الطائر [الطاير] المسمّى بقُقنُس له صفات كذا وكذا.

قاعدة [في المقوّمات الشيء]=[في المقوّمات للشيء]

(٤٧) [لا] يجوز أن يكون للشيء مقوّمات لوجوده[٢١] مختلفة [مختلفة لحقيقته] على سبيل البدل[٢٢] (ولا يتصوّر أن يكون لماهيته مقوّمات مختلفة على سبيل البدل)[حذف هذه الجملة]، إذ تختلف [يختلف] الماهية بكل واحد منها ولكن يجوز أن يكون للشيء مقوّمات مختلفة لوجوده على سبيل البدل. فمن أراد إثبات تجويز البدل لمقوّم، فليبين [فليبيّن أولاً] أنه ليس مقوّماً للماهية ويحتاط حتى لا تكون [يكون] العلة ما يعمّ المأخوذات عللاً مختلفة، فيستقل الأمر العام بالعلية دونها، ولا يتمشّى دعوى التعدد.

قاعدة [في القاعدة الكلية]

(٤٨) واعلم أن القاعدة الكلية لوجوب شيء على شيء يبطلها عدم ذلك الشيء في جزء [جزئي] واحد. والقاعدة الكلية لامتناع شيء على شيء يبطلها وجود ذلك الشيء في جزء [جزئي] واحد، كمن حكم أن «كل ج بالضرورة ب» فوجد ج [جيماً] واحداً ليس ب [بب] تنتقض [ينتقض] به القاعدة الكلية[٢٣]. وكذا من حكم «أنه ممتنع أن يكون كل ج ب» فوجد ج [جيماً] هو ب، فتنتقض [فينتقض] قاعدته. ومن حكم «أن كل ج ب بالإمكان» لا يبطل هذه القاعدة وجود أو عدم. ومن ادّعى إمكان شيء كلي على كلي آخر، مثال البائية على الجيم، كفاه أن يجد جزئياً واحداً منه هو ب وجزئياً آخر ليس بـ «ب» [ببـ]، فيعرف أنه لا يمتنع على الطبيعة الجيمية الكلية البائية، وإلا ما اتصف من أشخاصها واحد بها، ولا يجب، وإلا ما تعرّى جزئي واحد منها. والطبيعة البسيطة إذا كان لها جنس ذهني، كما سنذكره، يمكن على جنسها في الذهن أن يكون هي أو قسيماً لها أي متخصّصاً بفصل أحدهما كاللونية، فإنها لطبيعتها ممكنة أن تكون سواداً أو بياضاً. أي لا مانع لها في الذهن عن تخصّصها بأحدهما، وفي الأعيان لا يتصوّر، إذ لا لونية مستقلة في الأعيان ليمكن [فيمكن] لحوق خصوص بياضية وسوادية بها، كما سنذكره.

فيمكن على كلي اللون ما لا يمكن على كل لون. والطبيعة النوعية – كالإنسانية– ، يمكن على نوعها سائر [ساير] ما يتخصص به أشخاصها، ويمكن على كل واحد واحد أيضاً، مثل السواد والبياض والطول والقصر وإن امتنع، فإنما يكون لأمر من خارج.

قاعدة ة واعتذار

(٤٩) إنما اقتصرنا في هذا الكتاب على هذا القدر اعتماداً على الكتب المصنّفة في هذا العلم الذي هو المنطق، وأكثرنا في المغالطات لتدرّب [ليتدرّب] الباحث بها، فإن الباحث يجد الغلط في حجج طوائف [طوايف] الناس وفرقهم أكثر مما يجد الصحيح. فلا يكون انتفاعه في التنبيه على مواقع[٢٤] [مواضع] الغلط أقل من انتفاعه بمعرفة ضوابط ما هو حق.

ولما كان السلب وجودياً من وجه من حيث هو[٢٥] [أنه] نفي في الذهن وحكم عقلي، وليس التصديق هو النسبة الإيجابية التي يقطعها السلب فحسب، – فإن التصديق بعد السلب باق–، فالنسبة التصديقية الباقية عند السلب غير النسبة الإيجابية المشهورة. فالسلب هو حكم وجودي، أي له وجود في الذهن، وإن كان قاطعاً لإيجاب آخر. ثم وجدنا الامتناع مغنياً عن ذكر السلب الضروري، والوجوب مغنياً عن ذكر السلب الممتنع، والإمكان إيجابه وسلبه سواء؛ وكانت التركيبات الممكنة غير محصورة، اقتصرنا على ذكر الموجب في هذا المختصر إذ غرضنا فيه أمر آخر. ولما كان في العلوم الحقيقية المطلوب أمراً يقينياً، وكان المطلق الذي لم تذكر فيه جهة لم يتناول من الممكن ما لا يقع أبداً، فإنّا لا نقول: «كل ج ب مطلقاً» إذ [إذا] لم يقع بعضه أبداً، مثل قولنا: «كل إنسان كاتب بالفعل».

فالمطلق العام في المحيطة لا يطّرد إلا في الضروريات الستة المشهورة في الكتب، ولكل واحد ضرورة بجهة فنتعرّض لها ولا فائدة [فلا فايدة] في المطلق والممكن العام أعمّ منه وأشدّ إطّراداً وإطلاقاً، فإن المطلق العام يتعيّن وقوعه وقتاً ما، وهو

مشعر بضرورة ما في المحيطة دون الممكن العام. فإذا عرضنا [أردنا] أمراً عاماً أو جهة عامة، فكفانا الإمكان العام، فلا حاجة بنا إلى الإطلاق المغلّط. ولما لم يطلب في علم ما حال بعض موضوعه بعضاً غير معيّن إلا في معرض نقض، حذفناه [حذفنا] ذكر البعضيات المهملة. وكما[٢٦] [ولما] ليس يحتاج الناظر في كل مطلب من المطالب العلمية إلى ردّ السياق الثاني والثالث إلى الأول بعد أن عرف ضابطه في موضع واحد، وكذلك [فكذلك] لا يحتاج إلى إدراج السلوب وتعميم البعضيات في جميع المواضيع بعد أن عرف الضابط.

[قاعدة في هدم قاعدة المشائين في العكس]

(٥٠) واعلم أن المشائين ثبتوا العكس بالافتراض والخلف، والخلف أيضاً في العكس يبتني على الافتراض. فنقول: «إذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة، فلا شيء من ب ج كذا» وإلا يصح «بعض ب ج» فنفرضه شيئاً معيناً، وليكن هو «د». ف «د» [فد] يكون [محذوفة] هو «ب» وهو «ج» فشيء مما يوصف ب «ج» [بج] يوصف بـ «ب» [بـ] وقد قيل: «لا شيء من ج ب بالضرورة». ثم الموجبة الكلية والجزئية يثبتون عكسيهما بالافتراض، وقد يثبتونهما بالخلف، والخلف يبتني تارة أخرى على الافتراض. فإن الخلف فيهما ابتناؤه على عكس السالبة، وفي السالبة لا بدّ من الافتراض على ما ذكرناه، والافتراض بعينه هو الشكل الثالث، إذ يطلبون شيئاً يحمل عليه الجيمية والبائية مثلاً. ثم يثبتون الشكل الثالث بردّه إلى الأول بالعكس فيدور البيان. ويلزم منه تبيين الشيء بما مبين به. ثم الخلف في العكس استعماله غير مطبوع، فإن الخلف من القياسات المركّبة. ومن لم يعرف القياسات واستنتاجها، إذ [إن] كفته سلامة القريحة في معرفة صحة قياسية، فليقنع بذلك في جميع المطالب العلمية، فلا يحتاج إلى تطويل في قياس الخلف. ولست أنكر أن الإنسان ينتفع بالخلف ويعرف صحته، وإن لم يعرف[٢٧] كونه مركّباً من قياسين، - اقتراني واستثنائي -، ولم يطلع على تفاصيل أحكامه. وأنّ الخلف يعرف منه ويتبين به صحة العكوس التي ذكروها، ولكن عن التطويل في مثل هذه الأشياء استغناء.

ثم إن الخلف غير كاف في أن يتبيّن أن هذا هو العكس لا غير؛ فإن من ادّعى أنه «إذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة»، فإنه ينعكس «بالضرورة ليس بعض ب ج»، وإلا «فكل [كل] ب ج»، فيفرض [فنفرض] الموصوف بالجيمية من الباء أنه دال [دَ] على ما عرفته [عرفت]. فيلزم أن يكون «شيء من الجيم ب» وقد قلنا: «بالضرورة لا شيء من ج ب»، هذا محال. فصحة العكس هكذا بهذا البيان لا يدل على أنه هو العكس. وإذا كان الخلف وحده غير كاف وأُمكن أن يتبين دونه صحة العكس، كما بينا، فلا يكون به بأس. وكذا بياننا للشكلين دون الحاجة إلى العكس والخلف.

(٥١) وليس لمبدعي [لمدّعٍ] أن يقول: إن الخلف المورد في العكس ليس بقياس. وأن من عرف القياس والخلفَ عرف أنه قياس، إلا أن العكس خلفه يبتني على قياس استثنائي واقتراني شرطي أيضاً. فإن مطلوبنا فيه شرطي[٢٨]، وهو قولنا: «كلما كان لا شيء من ج ب، فلا شيء من ب ج». وصورته [ومن صورته] أن نقول: «إن صح لا شيء من ج ب وشيء [ولم يصح لا شيء] من ب ج، فيصح بعض ب ج». فالجملة الأولى هي المقدّم، والتالي هو قولنا: «فيصح بعض ب ج». فنأخذه ونجعله مقدّماً في مقدّمة أُخرى فنقول: «وكلما يصح بعض ب ج، فيصح بعض ج ب». ونقرنه بالمقدّمة الأولى، فينتج «أنه إن صح لا شيء من ج ب ولم يصح لا شيء من ب ج، فيصح بعض ج ب». وكان القياس اقترانياً من متصلتين فانحذف الحد الأوسط؛ ثم يستثنى بعد هذا نقيض التالي على ما عرفت. والمقدمة الثانية، وإن كانت مركّبة من بعضيتين حملتين [حمليتين] كلية لأن عموم الشرطيات ليس بالأعداد، بل بالأوضاع والأوقات. وإذا كان كما ذكرنا، فيكون الخلف في العكس مذكوراً غير تام الصورة، فتبنى [فيبتنى] القياسات على حجج لا يتم كونها حجة إلا بها، بل الصواب أن يقال: «الأشكال لا تحتاج [يحتاج] في إثبات صحتها إلا إلى تنبيه أو إخطار[٢٩] [وإخطار] بالبال». والضوابط القليلة الجامعة خير من الكثيرة المحوجة إلى تكلّفات واعتذارات واهية.

الفصل الثالث

في بعض الحكومات في نكت إشراقية

والنظر في بعض القواعد ليعرف فيها الحق ويجري أيضاً مجرى الأمثلة لبعض المغالطات. ولنقدّم على ذلك مقدّمة يصطلح فيها على بعض الأشياء ليكون توطئة إلى المقصود.

مقدمــــة

(٥٢) هي أن كل شيء له وجود في خارج الذهن، فإما أن يكون حالاً في غيره شائعاً [شايعاً] فيه بالكلية ونسميه «الهيئة»؛ أو ليس حالاً في غيره على سبيل الشيوع بالكلية ونسميه «جوهراً»، ولا يحتاج في تعريف الهيئة بالتقييد [إلى التقييد] بقولنا: «لا كجزء منه»، فإن الجزء لا يشيع في الكل. وأما اللونية والجوهرية، وأمثالهما ليست [فليست] بأجزاء على قاعدة الإشراق، على ما سنذكره. فلا يحتاج إلى التقييد به والاحتراز عنه، فمفهوم الجوهر والهيئة معنى عام.

(٥٣) واعلم أن الهيئة لما كانت في المحل، ففي نفسها افتقار إلى الشيوع فيه؛ فيبقى الافتقار ببقائها، فلا يتصور أن تقوم بنفسها أولاً [ولا] أن تنتقل، فإنها عند النقل تستقل بالحركة والجهات والوجود؛ فيلزمها أبعاد ثلاثة [ثلثة]، فهي جسم لا هيئة. والجسم هو جوهر يصح أن يكون مقصوداً بالإشارة، وظاهر أنه لا يخلو عن طول وعرض وعمق ما، والهيئة ليس فيها شيء من ذلك، فهما متباينان. والأجسام لما تشاركت [٣٠] في الجسمية والجوهرية [حذف] وفارقت في السواد والبياض، فهما زائدان [زايدان] على الجسمية والجوهرية [٣١]، فهما متباينان.

(٥٤) واعلم أن الشيء ينقسم إلى واجب وممكن. والممكن لا يترجّح وجوده على عدمه من نفسه. فالترجّح بغيره، فيترجّح وجوده بحضور علته وعدمه بعدم علته. فيمتنع ويجب[٣٢] [فيجب ويمتنع] بغيره، وهو في حالتي وجوده وعدمه ممكن. فلو أخرجه الوجود إلى الوجوب كما ظن بعضهم لأخرجه العدم إلى

الامتناع، فلا يمكن أبداً، وما توقف على غيره، فعند عدم ذلك الغير لا يوجد، فله مدخل في وجوده فيمكن في نفسه. ونعني بالعلة ما يجب وجوده [بوجوده] وجود شيء آخر بتة دون تصوّر تأخر(٣٣)، ويدخل في الشرائط [الشرايط] وزوال المانع. فإن المانع إن لم يزل يبقى الوجود، بالنسبة إلى ما يُفرض علته ممكناً. فإذا(٣٤) [وإذا] كانت نسبته إليه إمكانية دون ترجح، فلا علية ولا معلولية. وليس هذا مصيراً إلى أن العدم يفعل شيئاً، بل معنى دخول العدم في العلية أن العقل إذا لاحظ وجوب المعلول، لم يصادفه حاصلاً دون عدم المانع. وللعلة على المعلول تقدّم عقلي لا زماني؛ وقد يكون [يكونان] في الزمان معاً، كالكسر مع الانكسار، فنقول: «كسر فانكسر» دون العكس. ومن المتقدّم [التقدّم]، ما هو زماني، ومن المتقدّم [التقدّم]، ما هو مكاني أو وضعي كما في الأجرام؛ أو شرفي بحسب صفات الأشرف. وجزء العلة قد يتقدّم زماناً، وقد يتقدّم تقدماً عقلياً. وها هنا [وهيهنا] أمر آخر تُبنى [يتنى] عليه ما نحن بسبيله.

(٥٥) واعلم أن كل سلسلة فيها ترتيب، - أي ترتيب كان-، وآحادها مجتمعة يجب فيها النهاية. فإن كل واحد من السلسلة بينه وبين أي واحد كان، إن كان عدداً غير متناه، فيلزم أن يكون منحصراً بين حاصريْ الترتيب، وهو محال. وإن لم يكن فيها اثنان، ليس بينهما لا يتناهى، فما من أحد لا بينه أي [إلا وبينه وبين أي] واحد كان مما في السلسلة أعداد متناهية. والكل [فالكل] يجب فيه النهاية. وهذا في الأجسام أيضاً متوجه فنفرض فيها سلسلة من حيثيات مختلفة أو أجسام مختلفة فيطّرد فيها البرهان. وأيضاً لك أن تفرض عدم قدر متناه من وسط السلسلة، تأخذه كأنه ما كان وطرفاه من السلسلة متصل أحدهما بالآخر؛ تأخذ هكذا مرة ومع القدر المفروض عدمه مرة أخرى كأنهما سلسلتان، وتطبق إحداهما على الأخرى في الوهم؛ أو يجعل [تجعل] عدد كل واحد مقابلاً لعدد الآخر في العقل، إن كان من الأعداد، فلا بدّ من التفاوت وليس في الوسط، لأنا أوصلنا. فيجب في الطرف فيقف الناقص على طرف والزائد [والزايد] يزيد عليه بالمتناهي؛ وما زاد على المتناهي بمتناهٍ [فهو متناه]، وبه يتبين تناهي الأبعاد بأسرها والعلل والمعلولات وغيرهما.

حكومة [في الاعتبارات العقلية]

(٥٦) الوجود تقع [يقع] بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والإنسان والفرس، فهو معنى معقول أعم من كل واحد. وكذا مفهوم الماهية مطلقاً والشيئية والحقيقة [والذات] على الإطلاق، فندّعي أن هذه المحمولات عقلية صرفة. فإن الوجود، إن كان عبارة عن مجرّد السواد، ما كان بمعنى واحد يقع على البياض وعليه وعلى الجوهر فإذا أُخذ معنى أعم من الجوهرية[٣٥]، فإما أن يكون حاصلاً في الجوهر قائماً [قايماً] به أو مستقلاً بنفسه، فإن كان مستقلاً بنفسه فلا يوصف به الجوهر، إذ نسبته إليه وإلى غيره سواء. وإن كان في الجوهر، فلا شك أنه يكون حاصلاً له، والحصول هو الوجود؛ فالوجود إذا كان حاصلاً فهو موجود. فإن أُخذ كونه موجوداً أنه عبارة عن نفس الوجود، فلا يكون الموجود على الوجود وغيره[٣٦] معنى واحداً [وعلى غيره بمعنى واحد]، إذ مفهومه في الأشياء أنه شيء له الوجود، وفي نفس الوجود أنه هو الوجود. ونحن لا نطلق على الجميع إلا بمعنى واحد. ثم نقول: «إن كان السواد معدوماً، فوجوده ليس بحاصل، فليس وجوده بموجود، إذ وجوده أيضاً معدوم». فإذا عقلنا الوجود وحكمنا بأنه ليس بموجود، فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود. ثم إذا قلنا: «وُجد السواد الذي كان قد أخذناه معدوماً وكان وجوده غير حاصل ثم حصل وجوده، فحصول الوجود غيره»؛ فللوجود وجود، ويعود الكلام إلى وجود الوجود. فيذهب إلى غير النهاية. والصفات المرتبة [المترتبة] الغير متناهية اجتماعها محال.

(٥٧) وجه آخر: هو أن مخالفي هؤلاء، - أتباع المشائين-، فهموا الوجود وشكّوا هل[٣٧] [في أنه هل] هو في الأعيان حاصل، أم لا؟ كما كان في أصل الماهية. فيكون للوجود وجود آخر، ويلزم التسلسل. وتبين بهذا أنه ليس في الوجود ما عين ماهية [ماهيته] الوجود، فإنه[٣٨] [فإنا] بعد أن نتصور مفهومه، قد نشك في أنه هل له وجود أم لا[٣٩]؟ فيكون له وجود زائد ويتسلسل.

(٥٨) وجه آخر: هو أنه إذا كان الوجود للماهية، فله نسبة إليها، وللنسبة وجود، ولوجود النسبة نسبة إليها، ويتسلسل إلى غير النهاية.

(٥٩) وجه آخر: هو أن الوجود إذا كان حاصلاً في الأعيان وليس بجوهر، فتعين أن يكون هيئة في الشيء، فلا يحصل مستقلاً. ثم يحصل محله فيوجد قبل محله، ولا أن يحصل محله معه، إذ يوجد مع الوجود لا بالوجود، وهو محال؛ ولا أن يحصل بعد محله، وهو ظاهر. وأيضاً إذا كان الوجود في الأعيان زائداً [زايداً] على الجوهر فهو قائم [قايم] بالجوهر؛ فيكون كيفية عند المشائين؛ لأنه هيئة قارة لا تحتاج [يحتاج] في تصورها إلى اعتبار تجزء [تجزٍّ] وإضافة إلى أمر خارج كما ذكروا في حد الكيفية. وقد حكموا مطلقاً أن المحل يتقدّم على العرض من الكيفيات وغيرها، فيتقدّم الموجود على الوجود، وذلك ممتنع. ثم لا يكون الوجود أعم الأشياء مطلقاً، بل الكيفية والعرضية أعم منه من وجه. وأيضاً إذا كان عرضاً فهو قائم [قايم] بالمحل؛ ومعنى أنه قائم [قايم] بالمحل أنه موجود بالمحل مفتقر في تحققه إليه. ولا شك أن المحل موجود بالوجود، فدار القيام، وهو محال.

ومن احتج – في كون الوجود زائداً [زايداً] في الأعيان– بأن الماهية إن لم ينضم إليها من العلة أمر فهي على العدم، أخطأ. فإنه يفرض ماهية، ثم يضم إليها وجوداً؛ والخصم يقول: نفس هذه الماهية العينية من الفاعل، على أن الكلام يعود إلى نفس الوجود الزائد [الزايد] في أنه هل أفاده الفاعل شيئاً آخر أم[٤٠] [أو] هو كما كان؟

(٦٠) واعلم أن أتباع المشائين قالوا: «إنّا نعقل الإنسان دون الوجود ولا نعقله دون نسبة الحيوانية». والعجب أن النسبة [نسبة] الحيوانية إلى الإنسانية ليس معناها إلا كونها موجودة، إما في الذهن أو في العين. فوضعوا في نسبة الحيوانية إلى الإنسانية وجودين: أحدهما للحيوانية التي فيه، والثاني ما يلزم[٤١] من وجود الإنسانية حتى يوجد فيها شيء. ثم إن بعض أتباع المشائين بنوا كل أمرهم في الإلهيات على الوجود. والوجود قد يقال على النسب إلى الأشياء، كما يقال: الشيء موجود في البيت، وفي السوق، وفي الذهن، وفي العين، وفي الزمان، وفي المكان؛ فلفظة «الوجود» مع لفظة «في» في الكل بمعنى واحد؛ ويطلق بإزاء الروابط، كما يقال: «زيد يوجد كاتباً». وقد يقال على الحقيقة والذات، كما يقال: «ذات الشيء وحقيقته. ووجود الشيء وعينه ونفسه»، فتؤخذ اعتبارات عقلية وتضاف إلى

الماهيات الخارجية، هذا ما فهم منه الناس. فإن كان عند المشائين له معنى آخر، فهم ملتزومون [ملتزمون] ببيانه في دعاويهم، لا على ما يأخذون من أن أظهر الأشياء، فلا يجوز تعريفه بشيء آخر.

(٦١) واعلم أن الوحدة أيضاً ليست هي [حذف هي] بمعنى زائد [زايد] في الأعيان على الشيء، وإلا لكانت [٤٢] [كانت] الوحدة شيئاً واحداً من الأشياء، فلها وحدة. وأيضاً يقال: واحد وآحاد كثيرة، كما يقال: شيء وأشياء كثيرة. ثم الماهية والوحدة التي لها إذا أخذنا شيئين فهما اثنان. إحداهما [أحدهما] الوحدة، والآخر الماهية التي هي لها؛ فيكون لكل واحد منهما وحدة. فيلزم منه محالات: منها أنّا إذا قلنا هما «اثنان» يكون للماهية دون الوحدة وحدة، ويعود الكلام متسلسلاً إلى غير النهاية. ومنها أن يكون للوحدة وحدة ويعود الكلام، فتجتمع [تجتمع] [فيجتمع] صفات مترتبة غير متناهية. وإذا كان حال الوحدة كذا، فالعدد أيضاً أمر عقلي، فإن العدد إذا كان من الآحاد والوحدة صفة عقلية فيجب أن يكون العدد كذلك [كذا].

(٦٢) وجه آخر: هو أن الأربعة إذا كانت عرضاً قائماً [قايماً] بالإنسان مثلاً، فإما أن يكون في كل واحد من الأشخاص الأربعة تامة، وليس كذا؛ أو في كل واحد شيء من الأربعة، وليس إلا الوحدة. فمجموع الأربعة ليس له محل غير العقل أو [إذ] ليس في كل واحد الأربعة ولا شيء منها أفليست [فليست] على هذا التقدير أيضاً غير العقل. فظاهر أن الذهن إذا جمع واحداً في الشرق إلى آخر في الغرب، فيلاحظ الإثنينية[٤٣]. وإذا رأى الإنسان جماعة كثيرة، أخذ منهم ثلاثة [ثلثة] وأربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر إليه وفيه بالاجتماع. فيأخذ [ويأخذ] أيضاً في الأعداد مئة [مائة] ومئات وعشرة وعشرات ونحوهما.

(٦٣) واعلم أن الإمكان للشيء متقدّم على وجوده في العقل، فإن الممكنات تكون ممكنة، ثم توجد ولا يصح أن يقال: إنها توجد، ثم تصير ممكنة. والإمكان بمفهوم واحد يقع على المختلفات. ثم هو عرضي للماهية وتوصف [ويوصف] به الماهية، فليس الإمكان شيئاً قائماً [قايماً] بنفسه وليس بواجب الوجود، إذ لو

وجب وجوده بذاته، لقام بنفسه؛ فما افتقر إلى إضافة إلى موضوع. فيكون ممكناً إذن، فإمكانه يعقل قبل وجوده. فإنه ما لم يمكن أولاً، لا يوجد فليس إمكانه هو، ويعود الكلام هكذا إلى إمكان إمكانه إلى غير النهاية، فيفضي إلى السلسلة الممتنعة لاجتماع آحادها مترتبة.

وكذا الوجوب، فإن الوجوب صفة للوجود. فإذا زاد عليه ولم يقم بنفسه، فهو ممكن؛ فله وجوب وإمكان، فيذهب [فذهب] إعداد إمكاناته ووجودياته [ووجوباته] مترتبة إلى غير النهاية. ووجوب الشيء يكون قبله، فلا يكون هو ما [حذف ما] إذ «يجب ثم يوجد» ولا «يوجد ثم يجب». ثم للوجود وجوب، وللوجوب وجود. وهكذا يلزم سلسلة أخرى من تكرار الوجود على الوجوب والوجوب على الوجود غير متناهية، وهي ممتنعة لما سبق.

(٦٤) واعلم أن لونية السواد ليست لونية وشيئاً آخر في الأعيان، فإن جعله لوناً هو بعينه جعله سواداً. ولو [فلو] كان للونية [للونية] وجود ولخصوص السواد وجود آخر، جاز لحقوق أي خصوصية اتفقت بها، إذ ليس واحد من الخصوصيات بعينه شرطاً للونية [للونية]، وإلا ما [لما] أمكنت مع ما يضادها أو يخالفها، فيجوز تعاقب اقتران الخصوصيات بها وأيضاً اللونية إن كان لها وجود مستقل فهي هيئة، إما أن تكون هيئة في السواد، فيوجد السواد قبلها لا بها؛ أو في محله، فللسواد[٤٤] عرضان، لون وفصله لا واحد.

(٦٥) والإضافات أيضاً اعتبارات عقلية، فإن الأخوّة مثلاً، إن كانت هيئة في شخص، فلها إضافة إلى شخص آخر وإضافة إلى محلها. فإحدى الإضافتين غير الأخرى، فهما غير ذاتها بالضرورة، إذ ذاتها إذا فُرضت موجودة ذات واحدة وإضافتهما[٤٥] [وإضافتاها] إلى شخصين متغايرتان، فكيف تكونان هي؟ فتعيّن أن يكون كل واحدة من الإضافتين موجوداً آخر. ثم الإضافة التي لها المحل [إلى المحل] يعود هذا الكلام إليها ويتسلسل على الوجه الممتنع. فإذن هذه كلها ملاحظات عقلية.

(٦٦) والعدميات، - كالسكون - [أيضاً] أمر عقلي؛ فإن السكون إذا كان

عبارة عن انتفاء الحركة فيما تتصور [يتصور] فيه الحركة، والانتفاء ليس بأمر محقق في الأعيان، ولكنه في الذهن معقول، والإمكان أيضاً أمر عقلي، فيلزم أن تكون [يكون] الأعدام المقابلة كلها أموراً عقلية.

(٦٧) واعلم أن الجوهرية أيضاً ليست في الأعيان أمراً زائداً [زايداً] على الجسمية، بل جعل الشيء جسماً بعينه هو جعله جوهراً، إذ الجوهرية عندنا ليست إلا كمال ماهية الشيء على وجه يستغني في قوامه عن المحل. والمشاؤون عرّفوه بأنه الموجود لا في موضوع. فنفي الموضوع سلبي والموجودية عرضية. إذا [فإذا] قال الذابّ عنهم إنّ الجوهرية أمر آخر موجود، فيصعب عليه شرحه وإثباته على المنازع. ثم إذا كانت أمراً آخر موجوداً في الجسم، فلها وجود لا في موضوع فتكون موصوفة بالجوهرية ويعود الكلام إلى جوهرية الجوهرية، فيتسلسل إلى غير النهاية.

(٦٨) فإذن الصفات كلها تنقسم إلى قسمين: صفة عينية ولها صورة في العقل، كالسواد والبياض والحركة؛ وصفة وجودها في العين ليس إلا نفس وجودها في الذهن، وليس لها في غير الذهن وجود. فالكون في الذهن لها في مرتبة كون غيرها في الأعيان، مثل الإمكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها مما ذكرنا. وإذا كان للشيء وجود في خارج الذهن، فينبغي أن يكون ما في الذهن منه يطابقه. وأما الذي في الذهن فحسب، فليس له في خارج الذهن وجود حتى يطابقه الذهني. والمحمولات من حيث إنها محمولات ذهنية، والسواد عيني. والأسودية لما كانت عبارة عن شيء ما قام به السواد، ولم تدخل فيها(٤٦) [لم يدخل فيه] الجسمية والجوهرية؛ بل لو كان السواد يقوم بغير الجسم لقيل عليه إنه أسود، فإذا كان شيء ما له مدخل في الأسودية، فلا يكون إلا أمراً عقلياً فحسب، وإن كان السواد له وجود في الأعيان. وأما الصفات العقلية إذا اشتق منها وصارت محمولة(٤٧) [محمولات]، كقولنا: «كل جيم هو ممكن»، - فالممكنية والإمكان كلاهما عقليان فحسب بخلاف الأسودية. فإنها وإن كانت محمولاً عقلياً، فالسواد عيني، والسواد وحده لا يحمل على الجوهر. وإذ [وإذا] قلنا: «جيم [ج] هو ممتنع في الأعيان» ليس معناه أن

الامتناع حاصل في الأعيان، بل هو أمر عقلي نضمه إلى ما في الذهن تارة وإلى ما في العين أخرى، وكذا نحوه. ففي [وفي] مثل هذه الأشياء الغلط ينشأ من أخذ الأمور الذهنية واقعة مستقلة في الأعيان. وإذا علمت أن مثل هذه الأشياء المذكورة من قبل، – كالإمكان واللونية والجوهرية – محمولات عقلية، فلا تكون أجزاء للماهيات العينية. وليس إذا كان الشيء محمولاً ذهنياً –، كالجنسية المحمولة على الشيء مثلاً، كان لنا أن نلحقه في العقل بأي [بأية] ماهية[٤٨] اتفقت ويصدق [ونصدق]، بل لما يصلح له بخصوصه. وكذا الوجود وسائر [وساير] الاعتبارات.

فصل

[في بيان أن العرضية خارجة عن حقيقة الأعراض]

(٦٩) قال أتباع المشائية [المشائين]: والعرضية [العرضية] خارجة عن حقيقة الأعرض [الأعراض]، وهو صحيح، فإن العرضية أيضاً من الصفات العقلية. وعلّل بعضهم بأن الإنسان قد يعقل شيئاً ويشك في عرضيته. ولم يحكموا في الجوهرية هكذا. ولم يتفكّروا بأن الإنسان إذا شك في عرضية شيء، يكون قد شك في جوهريته. وكون السواد كيفية أيضاً عرضي له، وهو اعتبار عقلي. وما يقال: إنه «نعقل اللون ثم نعقل السواد» نحكم [تحكم] بل لقائل [لقايل] أن يقول: «نعقل أولاً أنّ هذا سواد، ثم نحكم عليه أنه لون وأنه كيفية». ونحن لا نحتاج إلى هذا، إنما هو قول جدلي، وعمدة الكلام ما سبق.

حكومة أخرى

[في بيان أن المشائين أوجبوا أن لا يُعرف شيء من الأشياء]

(٧٠) وهي أن المشائين أوجبوا أن لا يُعرف شيء من الأشياء إذ الجواهر لها فصول مجهولة. والجوهرية عرّفوها بأمر سلبي، والنفس والمفارقات لها فصول مجهولة عندهم. والعرض، – كالسواد مثلاً –، عرّفوه بأنه لون يجمع البصر. فجمع

البصر[٤٩] عرضي، واللونية عرّفت حالها.

فالأجسام والأعراض غير متصوّرة أصلاً. وكان الوجود أظهر الأشياء لهم، وقد عرفت حاله. ثم إن فُرض التصور باللوازم، فللوازم أيضاً خصوصيات يعود مثل هذا الكلام إليها. وهو غير [جايز] جائز، إذ يلزم منه أن لا يعرف في الوجود شيء ما. والحق أن السواد شيء واحد بسيط، وقد عُقل وليس له جزء آخر مجهول، ولا يمكن تعريفه لمن يشاهده كما هو، ومن شاهده استغنى عن التعريف، وصورته في العقل كصورته في الحس. فمثل هذه الأشياء لا تعريف لها، بل قد يُعرف الحقائق [الحقايق] المركّبة من الحقائق [الحقايق] البسيطة، كمن تصور الحقائق [الحقايق] البسيطة متفرّقة، فيعرف المجموع بالاجتماع في موضع ما.

(٧١) واعلم أن المقولات التي حرّروها، كلها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها ومحموليتها. وبعضها المشتق منه، أي البسيط الذي منه اتخذ[٥٠] [أُخذ] المحمول بخصوصه أيضاً صفة عقلية، - كالمضاف والأعداد بخصوصها كما سبق-؛ وكل ما تدخل [يدخل] فيه الإضافة أيضاً. ومنها ما يكون في نفسه صفة عينية؛ أما دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقلي، كالرائحة [كالرايحة] مثلاً والسواد، فإن كونهما كيفية أمر عقلي معناه أنه هيئة ثابتة كذا وكذا، وإن كانا في أنفسهما صفتين محققتين[٥١] في الأعيان. ولو كان كون الشيء عرضاً أو كيفية ونحوهما موجوداً آخر، لعاد الكلام متسلسلاً على ما سبق.

حكومة أخرى [في إبطال الهيولى والصورة]

(٧٢) قال المشاؤون: الجسم يقبل الاتصال والانفصال. والاتصال لا يقبل الانفصال، فينبغي أن يوجد في الجسم قابل لهما، وهو الهيولى.

وقالوا: المقدار غير داخل في حقيقة الأجسام لاشتراكها في الجسمية وافتراقها في المقادير، ولأن جسماً واحداً يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف. ويردّ عليهم أن الاتصال يقال فيما بين جسمين، فيحكم بأن أحدهما اتصل بالآخر وهو الذي

يقابله الانفصال. وفي الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق، والامتداد ليس يقابل[٥٢] [يقابله] الانفصال أصلاً؛ فما قولك فيمن يدّعي أن الجسم مجرّد المقدار الذي يقبل الامتدادات الثلاثة [الثلثة] لا غير؟

(٧٣) وقول القائل [القايل]: إنها أعراض، لتبدّل الطول والعرض والعمق على شمعة مثلاً، ليس إلا دعوى؛ أن جُعل هذا المقدار، ذاهباً في بعض الجهات عرضاً، فلا يلزم منه أن المقدار نفسه عرضي للجسم أو عرض. فإن ما يزداد بالطول [في الطول] عند المد ينتقص من عرضه، وكذا ما يبسط [ينبسط] في العرض ينتقص من طوله فيتصل في المد بعض أجزاء كانت مفترقة، ويفترق بعض ما كانت متصلة. فذهابه في الجهات المختلفة على سبيل البدل لازم له، وآحاد الذهاب في الجهات عرض متبدّل؛ والجسم ليس إلا نفس المقدار، والامتدادات الثلاثة [الثلثة] هي ما يؤخذ بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات.

وقولهم:[٥٣] «الاتصال لا يقبل الانفصال»، صحيح، إذا عنى به الاتصال بين الجسمين؛ وإن عنى بالاتصال المقدار، فيمنع[٥٤] [فنمنع] أن المقدار لا يقبل الانفصال. واستعمال الاتصال بإزاء المقدار يوجب الغلط، لأنه اشتراك في اللفظ، فيوهم أن المراد منه الاتصال الذي يبطله الانفصال.

(٧٤) وقول القائل [القايل]: «إن الأجسام تشاركت في الجسمية واختلفت في المقدار فيكون خارجاً عنها» كلام فاسد، فإن الجسم المطلق بإزاء المقدار المطلق، والجسم الخاص بإزاء المقدار الخاص. وما هو إلا كمن يقول: المقادير الخاصة بالكبير والصغير[٥٥] [في الصغر والكبر] مختلفة وتشاركت في أنها مقدار، فافتراقها بالصغر والكبر ليس إلا لشيء غير المقدار، حتى يزيد المقدار الكبير على الصغير بشيء غير المقدار لاشتراكهما في المقدار، وهو فاسد. فإن المقدار إذا زاد على المقدار، لا يجوز أن يقال: زاد بغير المقدار، إذ لا تفاوت في المقادير إلا بالمقدار؛ فالتفاوت بنفس المقدارية ولأن أحدهما أتم والآخر أنقص. وهذا كالتفاوت بين النور الأشدّ والأضعف، والحر الأشد والأضعف ولا نعني[٥٦] [أعني] بالنور الأشد والحر الأشد إلا شدّته في الممانعة والقدرة [القدرة والممانعة] وغير ذلك. وليس شدّة النور

وضعفه لمخالطة أجزاء الظلمة، إذ الظلمة عدمية، - ولا أجزاء مظلمة-؛ فإن كلامنا فيما يحس من النور وما ينعكس على أملس، كالمرآة [كالمرأة] من نيّر، بل تمامية وكمال له في الماهية. ففي الطول أيضاً هكذا، فإن هذا الطول إذا كان أعظم من ذلك الطول، فإنه أتم طولية ومقدارية [في طوليته ومقداريته] والزيادة أيضاً طول. فإن لم نسمّ هذا «شدة في الطول»، بسبب أن ها هنا [هيهنا] يمكن الإشارة إلى قدر ما به المماثلة والزائد [والزايد] بخلاف الأتم بياضاً، فإنه لا ينحصر [فيه] التفاوت فيه بين الطرفين، كالأشد بياضاً؛ فيجعل الجامع «الأتمية» دون الأشدية، ولا مشاحّة في الاسم[٥٧].

فحاصل الكلام أن [هو أن] الجسم المطلق هو المقدار المطلق، وأن الأجسام الخاصة هي المقادير الخاصة. وكما تشاركت الأجسام في المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة، تشاركت في الجسمية وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة.

(٧٥) وأما التخلخل والتكاثف[٥٨] [فلا نسلمهما بالمعنى الحقيقي إذ] ليس إلا بتبديد الأجزاء واجتماعها وتخلل الجسم اللطيف بينها. وأما ما قيل في القمقمة الصيّاحة: «إن النار لا تداخلها»، فذلك صحيح؛ وأما الشق فليس كما ذكره المشاؤون من زيادة المقدار، بل لأن الحرارة مبدّدة للأجزاء. فإذا اشتدت مالت جوانبها إلى الافتراق، ومانعها الجسم، والميل ذو مدد؛ والخلأ [والخلاء] - كما بيّن في الكتب- ممتنع؛ فبميلها إلى الافتراق وضرورة عدم الخلأ [الخلاء] ينشق القمقمة لا بحصول مقدار أكبر.

وأما ما يقال: «إنه يمص القارورة فتكبّ على الماء، فيدخلها الماء مع بقاء الهواء الذي كان فيها، فيتكاثف الهواء» غير مسلم. فإن بعد المصّ لا يمكن الحكم بأن عند دخول الماء ما خرج شيء من الهواء، بل يخرجه دخول الماء ويبقى له منفذ ما؛ ولا يمكننا أن نحكم بأن الماصّ لا يعطي من الهواء بقدر ما يأخذ، حتى يلزم التخلخل بعد المص. ومثل هذه الأشياء يعسر علينا ضبطه بالمشاهدة؛ ونحدس أنه لو كان التخلخل متصوراً، كما يقولون، بزيادة المقدار، لزم منه تداخل الأجسام. فإن

المقادير إذا ازدادت والعالم قبلها [قبله] كله ملأ، ولا يلزم من زيادة مقدار أجسام نقصان مقدار أجسام أخرى متباينة عنها من غير سبب يوجب التكاثف، فلزم [فيلزم] التداخل بالضرورة؛ وهذا عند الطوفانات العظيمة المائية أظهر. ثم القمقمة الصيّاحة التي عليها اعتمادهم، إذا فرضت ممتلئة، أيزيد المقدار فيها ثم تنشق؟ أو تنشق ثم يزيد المقدار؟ فإن كان تنشق [ينشق] القمقمة ثم يزيد المقدار، فالشق ليس للتخلخل كما علّلوه به، وكذا إن كانا معاً، فإن الشق يكون سببه شيئاً آخر متقدّماً عليه. وإن زاد المقدار أولاً، فيلزم منه التداخل. وإن قيل: إنه يتقدّم على الشق زيادة المقدار بالذات، فكذا نقول في ميل الأجزاء إلى التفريق، فلا يلزم ما قالوا. فإذن ليس التخلخل إلا بتفريق أجزاء الحرارة وتخلخل [وتخلّل] جسم لطيف كالهواء، حتى إذا مالت الأجزاء إلى الافتراق ومنعها مانع، دفعته إن كان لها قوة. ويحس هذا التبديد في المتخلخلات كالماء وغيره من المائعات [المايعات] إذا تسخنت. ولو ضممنا أجزاءها لانضمت ورجعت إلى المقدار الأول. فتقرر من هذا أن الجسم هو المقدار، ومقادير العالم لا تزداد ولا تنقص أصلاً، وأن ليس للخردلة مادة لها استعداد أن تقبل مقادير العالم كله، كما التزم به المشاؤون. وهذا رأي الأولين الأقدمين [الأقدمين والأولين] من الحكماء.

(٧٦) وما يقال: «إن الجسم يحمل عليه أنه ممتد أو متقدّر فيكون زائداً [زايداً] عليه» ليس كلام [بكلام] مستقيم[أ]. فإنّا إذا قلنا: إن الجسم متقدّر، لا يلزم أن يكون المقدار زائداً [زايداً] عليه. والحقائق [والحقايق] لا تبتنى على الإطلاقات لما يجري فيها من التجوّزات[٥٩]. فربما يأخذ الإنسان في ذهنه شيئية مع المقدار[٦٠]. فيقول: «الجسم شيء له المقدار». فإذا رجع إلى الحقيقة، لم يجد الشيء إلا نفس المقدار. وإذا أطلق في العرف مثل قولهم «بعد بعيد» لا يدل أن البعدية في البعد شيء زائد [زايد] عليه، بل هو تجوّز كما يقال: «جسم جسيم». ويجوز أن يقال: «[إن] [٦١] الجسم ممتد» بمعنى أن له امتداداً خاصاً في جهة متعينة، فيرجع حاصله إلى أن المقدار ذاهب في جهات مختلفة أو جهة متعيّنة، ويجوز [ونحو] ذلك.

(أ) لعل الصواب: ليس كلاماً مستقيماً (المحقق).

فهذه المغالطات لزمتهم من أخذ الاتصال بمعنى الامتداد ومن بعض التجوزات ومن ظنهم أن الامتياز بالكمال والنقص، – كما بين الخط الطويل والقصير – بشيء زائد [زايد] على المقدار، وذلك غير مستقيم.

حكومة [في أن هيولى
العالم العنصري هو المقدار القائم [القايم] بنفسه]

(٧٧) فإذا تبين لك من الفصل السابق، أن الجسم ليس إلا [٦٢] [نفس] المقدار القائم [القايم] بنفسه، فليس شيء في العالم هو موجود فحسب يقبل المقادير والصور، وهو الذي سموه «الهيولى». وليس في نفسه شيئاً متخصصاً عندهم، بل تخصّصه بالصور. فحاصله يرجع إلى أنه موجود ما وجوهريته سلب الموضوع عنه. وقولنا: «موجود ما» أمر ذهني كما سبق، فما سمّوه هيولى ليس بشيء. وعلى القاعدة التي قررناها هذا المقدار الذي هو الجسم جوهريته اعتبار عقلي. فإذا أُضيف بالنسبة إلى الهيئة [الهيئات] المتبدّلة عليه والأنواع الحاصلة منها المركّبة، يسمّى «هيولى» لها لا غير، وهو جسم فحسب.

حكومة أخرى [في مباحث تتعلق بالهيولى والصورة]

(٧٨) وهؤلاء بيّنوا أن الذي وضعوه موجوداً وسمّوه «هيولى» لا يتصوّر وجوده دون الصور، ولا الصور دونه. ثم ربما يحكمون[٦٣] [حكموا] بأن للصورة مدخلاً في وجود الهيولى؛ وكثيراً ما يعوّلون[٦٤] في كون الصورة علة ما للهيولى بناءً على عدم تصور خلوّها عنها. وذلك ليس بمتين، فإنه يجوز أن يكون للشيء لازم لا يكون دونه، ولا يلزم أن يكون ذلك علة.

ثم منهم من يبيّن[٦٥] [بيّن] أن الهيولى لا يتصور وجودها دون الصورة، لأنها حينئذ إما أن تكون منقسمة، – فيلزم جسميتها فلا تكون مجرّدة، – أو غير منقسمة –، فيكون ذلك لذاتها فيستحيل عليها الانقسام –، وهذا غير مستقيم. فإنها

إذا كانت غير منقسمة، فلا يلزم أن يستحيل عليها ذلك ويكون ذلك لذاتها، بل يستحيل فرضه فيها لأجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار.

(٧٩) ومن جملة حججهم: أن الهيولى إن فُرضت مجرّدة، ثم حصلت فيها الصورة، إما أن تحصل في جميع الأمكنة، أو لا في مكان، – وهما ظاهرا البطلان–، أو في مكان مخصّص، ولا مخصّص على التفصيل المشهور في الكتب.

فلقائل [فلقايل] أن يقول لهم: امتناعها في مكان خاص لعدم المخصّص لا لاستحالة التجرّد، وغاية ما يلزم من هذه الحجة أن العالم إذا حصل وبقيت هيولى مجردة، لا يمكن عليها بعد ذلك لبس الصورة لعدم المخصّص بمكان، واستحالة الشيء لغيره لا تدل [يدل] على استحالته في نفسه. وهذه وأمثالها لزمت من إهمال الاعتبارات اللاحقة بالشيء لذاته ولغيره.

(٨٠) ويقرب مما سبق من حجتهم قولهم – في إثبات أن الهيولى لا يمكن تجرّدها عن الصورة – أنها إن تجردت، [عن الصورة (٦٦) – محذوفة] إما أن تكون واحدة أو كثيرة. فالكثرة تستدعي مميزاً، وذلك بالصورة. والوحدة إن اتصفت بها الهيولى، يكون اقتضاء لذاتها ولا يمكن عليها التكثر أصلاً. إذ(٦٧) لقائل [فإن لقايل] أن يقول: إن الوحدة صفة عقلية تلزم من ضرورة عدم انقسامها، واستحالة انقسامها إنما هي لانتفاء شرط القسمة، وهو المقدار كما سبق. ولما أثبتنا أن ليس الجسم إلا المقدار فحسب، استغنينا عن البحث في الهيولى، إلا أن الغرض في إيراد هذه الحجج بيان ما فيها من السهو.

(٨١) ثم أثبتوا [المشاؤون] صوراً أخرى. فقالوا: الجسم لا يخلو ممن [عن] كونه ممتنعاً عليه القسمة أو ممكناً، مع أن يقبل ذلك والتشكّل(٦٨) [والشكل] وتركه بسهولة، أو أن يقبل هذه الأشياء بصعوبة. فلا بدّ من صور أخرى تقتضي هذه الأشياء ويتخصص بها الجسم. فلقائل [ولقايل] أن يقول: بأن هذه المخصّصات هي كيفيات إما في العناصر، فمثل الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة، وإما في الأفلاك، فهيئات أخرى.

فإن قال: «إن الأعراض لا يمكن عليها تقويم الجوهر وما ذكرناه مقوّم للجوهر». أجيب: بأن كون هذه الأمور التي سميتموها صوراً، مقوّمة للجوهر إن كان لكون الجسم لا يخلو عن بعضها، فكون الشيء غير خال عن أمر لا يدل على تقوّمه بذلك الأمر، إذ من اللوازم أعراض. وإن كان تقوّم الجسم بها لكونها مخصّصات الجسم، فليس أيضاً من شرط المخصّص أن يكون صورة وجوهراً. فإن أشخاص النوع اعترفتم بأنها ميّز [تتميز] بالعوارض؛ ولولا المخصّصات، لما وجدت الأنواع وغيرها. والطبايع النوعية اعترفتم بأنها أتم وجوداً من الأجناس ولا يتصور فرض وجودها دون المخصّصات. فإن كانت مخصّصات الجسم صوراً وجوهراً، – لأجل أن الجسم لا يتصوّر دون مخصّص فمخصّصات الأنواع أولى بأن تكون جواهر، وليس كذا، فيجوز أن يكون المخصّص عرضاً، والعرض يكون من شرائط [شرايط] تحقق الجوهر، كما أن المخصّصات في الأنواع أعراض، ولا يتصور تحقق النوع في الأعيان إلا مع العوارض.

(٨٢) والذي يقال: «إن الحقيقة[٦٩] النوعية تحصل، ثم تتبعها [يتبعها] العوارض» كلام ضعيف. فإن الطبيعة النوعية، – كالإنسانية مثلاً –، إن حصلت أولاً ثم بعها [يتبعها] العوارض، فكان حصولها إنسانية مطلقة كلية ثم شخص [تتشخص]، وهو محال. إذ لم تحصل إلا متشخّصة، والمطلق لا يقع في الأعيان أصلاً. وإن كانت هذه العوارض ليست بشرائط [بشرايط] لتحقق الطبيعية [الطبيعة النوعية]، وليس ما يمتاز به هذا الشخص لازماً لحقيقة الإنسانية، فيجوز فرض إنسانيته [إنسانية] باقية على الإطلاق، كما حصلت أولاً ثم لحقتها العوارض دون مميز، إذ هذه العوارض – التي يتشخص[٧٠] [تخصّص] بها أشخاص النوع –، ليست من مقتضيات الحقيقة النوعية ولوازمها – وإلا اتفقت في الكل –، فهي إذاً [إذن] من فاعل خارج. فإذا استغنت عنها الطبيعة النوعية، كان لنا فرض وجودها دونها، – أي دون هذه العوارض –، وليس كذا. فصح من هذا جواز أن يكون العرض شرط وجود الجوهر ومقوّماً لوجوده بهذا المعنى. ثم إن جاز حصول الإنسانية مطلقة، ثم تتبعها [يتبعها] المميزات المخصّصات، فهلا جاز حصول الجسمية مطلقة، ثم تتبعها [يتعبها] المخصّصات؟ وكل ما يعتذرون به هنالك، مثله واقع في الأنواع.

(٨٣) ثم العجب أن العقل إنما يقتضي الجسم لتعقله لإمكان نفسه على ما قالوا[٧١] [قالوه المشاؤون]، وإمكان نفسه بالضرورة عرض على سياق مذهبهم؛ وكذا تعقل الإمكان، فإن تعقل الإمكان غير تعقل الوجوب، لأنهما إن كانا واحداً، كان اقتضائهما [اقتضاؤهما] واحداً، وليس كذا. فإذا كان تعقل الوجود غير تعقل الإمكان، فهما زائدان [زايدان] على ماهيته، عرضيان له عرضيان [عرضان] فيه. والوجود لما لم يدخل في حقيقة الشيء، فالأولى أن لا يدخله [٧٢] [يدخل] الإمكان والوجوب فضلاً عن تعقلهما. فإذا كان تعقلهما عرضياً [عرضاً]، وباعتبار ذينك حصل جوهر مفارق جسماني[٧٣] [جسماني، محذوفة] وجوهر مفارق آخر غير جسماني [وجوهر آخر جسماني]، فصح أن الأعراض لها مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلية أو الاشتراط، وليس مقوّم الوجود إلا ما له مدخل ما في وجود الشيء. ثم الاستعداد المستدعي للنفس الذي للبدن، أليس لأجل المزاج، وهو عرض وهو من شرائط [شرايط] حصول النفس؟ والنفوس بعد المفارقة أليست خصص وتمتاز [تتخصص وتمتاز] بعضها عن بعض بالأعراض؟ فصحّ أن من مخصصات الجواهر الأعراض، والتخصص بها شرط وجود الحقائق [الحقايق] النوعية.

(٨٤) والعجب أنهم جوّزوا أن تكون [يكون] الحرارة مبطلة للصورة [للصورت] المائية وعدمها شرطاً لوجودها. فإذا جاز أن يكون عدم العرض شرطاً لوجود الجوهر وعلة، فلِم لا يجوز أن يكون وجوده علة أو شرطاً لوجوده؟ وهل كان مقوّم الوجود إلا ما له مدخل ما في وجود الشيء؟ وقد اعترفوا بأن المستدعي للصورة الهوائية الحرارة، وهي من علل حصولها مع عرضيتها. فمثل هذه الأغاليط لزم بعضه من استعمال الألفاظ على معانٍ مختلفة، كلفظ [كلفظة] الصورة وغيرها، وبعضه من الاستثناء عن القاعدة التي نسبة حجة ثبوتها إليها وإلى ما استثنى عنها سواء.

(٨٥) ومنهم من احتج بأن [في] الماء والنار ونحوهما أموراً تغيّر جواب «ما هو؟» فتكون صوراً [صورٌ]، فإن الأعراض لا تغيّر جواب «ما هو؟» وهو كلام غير متين. فإن الخشب إذا اتخذ منه الكرسي، ما حصل فيه إلا هيئات وأعراض،

ولا يقال: إنه خشب عند السؤال عنه أنه «ما هو؟» بل يقال: إنه كرسي. والدم مثلاً محفوظ فيه صور العناصر على ما قرر وليس فيه إلا الهيئات التي باعتبارها صار دماً. وإذا سُئل عن أشخاصه أنها «ما هي؟» لا يجاب بأنها عناصر أو نحو ذلك، بل بأنها دم. وكذا البيت المشار إليه إذا سُئل أنه «ما هو؟» لا يجاب بأنه طين أو حجارة، بل إنه [بأنه] بيت. فالأعراض مغيّرة جواب [الجواب] «ما هو؟» والحقائق [والحقايق] الغير البسيطة إنما هي بحسب التركيبات. والأسامي والبسائط [والبسايط] لا جزء لها حتى يتغير فيها جواب «ما هو؟» ببعض الأجزاء. والأنواع المركّبة الضابطة[الضابط] فيها اجتماع معظم أعراض مشهورة لا يلتفت إلى ما سواها حتى يغيرها(٧٤) [يتغير فيها] جواب «ما هو؟».

(٨٦) ومن حججهم أن هذه الصورة جزء الجوهر، وجزء الجوهر جوهر. وهذا فيه غلط. فإن جزء ما يحمل عليه أنه جوهر بجهة ما لا يلزم أن يكون جوهر، فالكرسي يحمل عليه بجهة ما أنه جوهر والهيئات التي بها الكرسوية جزء الكرسي، ولا يلزم أن تكون جوهراً، بل الجوهر الذي هو من جميع جهاته(٧٥) [الوجوه] جوهر، يكون جميع أجزائه جوهراً، فإن نفس كونه جوهراً من جميع الوجوه نفس كون جميع أجزائه جوهراً، إن كان له جزء. والماء والهواء من الذي سلّم أنها جواهر محضة، بل من حيث جسميتها جواهر، وخصوص المائية الهوائية[والهوائية] بالأعراض، فالماء جوهر مع أعراض ليس نفس الجوهر.

(٨٧) ثم قولهم: «الصورة مقوّمة للجوهر، فتكون جوهراً، وجوهرية الصور كونها لا في موضوع، وكونها لا في موضوع عدم استغناء المحل عنها، وعدم استغناء المحل عنها هو أنها مقوّمة للمحل»؛ فقولنا: «الصورة مقوّمة للجوهر، فتكون جوهراً» كأنا قلنا: «الصورة مقوّمة للجوهر، فتكون مقوّمة للجوهر». فثبت بما ذكرنا أن الأعراض يجوز أن تقوّم الجوهر؛ والصورة لا نعني لها [بها] إلا كل حقيقة بسيطة نوعية، كانت جوهرية أو عرضية في هذا الكتاب. وليس في العناصر شيء سوى الجسمية والهيئات لا غير. وإذا اندفعت الصور التي أثبتوها وقالوا إنها غير محسوسة، فبقيت الكيفيات التي تشتد وتضعف.

(٨٨) واعلم أن من قال: «إن الحرارة إذا اشتدت فتغيّرها في نفسها ليس بعارض، فيكون بفصل»، أخطأ. فإن الحرارة ما تغيرّت، بل محلها بأشخاصها. وأما الفارق بين أشخاصها فليس بفصل؛ فإنّ جواب «ما هو؟» لا يتغير فيها ولا [٧٦] هو عارض، بل قسم ثالث هو الكمالية والنقص. والماهية العقلية تعمّ ذوات أشخاصها التامة والناقصة، على أن من التغير ما يؤدي إلى تبدّل الماهية. وكلام المشائين في الأشدّ والأضعف مبني على التحكم، فإن عندهم لا يكون حيوان أشدّ حيوانية من غيره، وقد حدّوا الحيوان بأنه «جسم ونفس [ذو نفس] حسّاس متحرّك بالإرادة». ثم الذي نفسه أقوى على التحريك وحواسه أكثر، لا شك أن الحساسية والمتحركية فيه أتم. فبمجرد أن لا يطلق في العرف أن هذا أتم حيوانية من ذلك، لا ينكر أنه أتم منه. وقولهم: إنه لا يقال إن هذا أشد مائية في [من] ذلك [٧٧]، – ونحوها –، كله بناءاً [بناءً] على التجوّزات العرفية. فإذا مُنعوا وطولبوا بلمية دعاويهم، تبين [يتبيّن] وهن هذا[حذف هذا] الكلام. ونحن سنذكر فيما بعد ما يتخصّص به كل واحد من العناصر من الهيئات، وأن ليس فيها إلا ما يحس. والمشاؤون أثبتوا في الأشياء المتشخّصة أموراً لا تحس ولا تُعقل بخصوصها حتى تصير [يصير] الحقائق، – بعد أن عُلمت – مجهولة. والحق مع الأقدمين في هذه المسألة [المسئلة].

قاعدة [في إبطال الجوهر الفرد]

(٨٩) ومن الغلط الواقع بسبب أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، قول القائل[القايل]: «الجسم ينقسم إلى ما لا ينقسم في الوهم والعقل، بناءا [بناءً] على أنه لو انقسم إلى غير النهاية، لكان الجسم وجزء منه متساويين في المقدار لتساويهما في قبول القسمة إلى غير النهاية، ومساواة الجزء لكله، محال». ولم يعلم هؤلاء أن القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوة، وليس لها أعداد حاصلة حتى يقال: إنه يساوي شيئاً أو يتفاوت. ثم ليس من شرط ما لا يتناهى أنه لا يتفاوت لا سيما إذا كان بالقوة؛ فإن الألوف في العقل ممكنة إلى غير النهاية، وهي تشتمل على مئات

أعدادها أكثر من أعداد الألوف، ولا يخلّ [ذلك] بكونهما غير متناهيين. واستحالة الجزء الذي لا يتجزأ [يتجزّى] في العقل والوهم للجسم ظاهر؛ فإن هذا الجزء، إن كان في الجهات فما منه إلى جهة غير ما منه إلى الأخرى، فينقسم. وأيضاً لو كان للجسم جزء لا يتجزأ [يتجزّى]، لكان الواحد إذا فرض على ملتقى الاثنين، لما لم يتصور أن يماسّ كل كليهما، – إذ لا يكون حينئذٍ لا يتجزأ [يتجزّى]–، ولا مقتصراً على مماسّة أحدهما فإنه على الملتقى، فلا بدّ من التقاء شيء من كل واحد؛ فانقسمت الثلاثة [الثلثة]. وأيضاً الواحد بين الاثنين إن حجب، لقي كل من الطرفين غير ما يلقاه الآخر فانقسم؛ أو لم يحجب، فوجوده وعدمه سواء، فلم يبق في العالم حجم، وهو محال. وإذا لم يتصور للجسم جزء لا يتجزأ [يتجزى] فلا يتصور لكل ما يكون في الجسم حتى الحركة، فإنها واقعة في المسافة، فيلزم انقسامها إلى غير النهاية من انقسام المسافة.

قاعدة [في إبطال الخلاء]

(٩٠) وإذا علمت أن الجسم ليس فيه ما يزيد على المقدار، فلا يمكن أن يكون ما بين الأجسام خالياً، إذ العدم الذي يفرض ما بين أجسام له مقدار في جميع الأقطار. فإن ما يتسع لجسم يفضل على ما هو أصغر من ذلك، فله طول وعرض وعمق، وهو مقصود بالإشارة، فيكون جسماً. ثم إذا حصل في الخلاء جسم، فتصير [فيصير] الأبعاد بعداً واحداً وداخل [وتتداخل] بحيث يلقى واحد كل الآخر، وهو محال. وكيف لا يستحيل أن يجتمع مقداران ولا يكون مجموع الاثنين أكثر (٧٨) [أكبر] من أحدهما.

حكومة [فيما استدل به على بقاء النفس]

(٩١) ومن الغلط الواقع بسبب تغيير الاصطلاح عند توجه النقض ما قيل:

«إن النفس لا تنعدم إذ ليس فيها قوة أن تنعدم وفعل أن تبقى لأنها موجودة بالفعل وهي وحدانية». فأورد عليهم أن المفارقات حكمتم بكونها ممكنة مع أنها بالفعل موجودة وممكن الكون ممكن اللاكون، ففيه قوة أن لا يبقى.

أجاب بعضهم بأن معنى الإمكان في المفارقات هو أنها متوقفة على عللها، حتى لو فرض عدم العلة انعدمت، لا أن لها قوة العدم في نفسها. وهذا الاعتذار غير مستقيم؛ فإن توقفها على العلة ولزوم انتفائها من انتفاء العلة إنما كان تابعاً لإمكانها في نفسها، فكيف يفسّر الإمكان عند توجه الإشكال بما يتبع الإمكان، بعد الاعتراف بأن الواجب بغيره ممكن في نفسه، وإمكانه في نفسه متقدّم على وجوبه بغيره تقدّماً عقلياً، وأن العقول كلها ممكنة ولا تستحق الوجود بذاتها؟

(٩٢) ثم من [من: محذوفة] العجب أنه قال: «إن الكائنات الفاسدات تنعدم مع بقاء عللها دون المفارقات»، وأورد هذا هكذا مطلقاً، وذلك محال. فإن العلة المركبة للكائنات [للكاينات] الفاسدات كالعلة في المفارقات فيما يرجع إلى الوجوب بوجوب العلة. والكائنات [والكاينات] الفاسدات من جملة عللها استعداد محلها وانتفاء ما يوجب بطلانها، فلا تنعدم إلا لانعدام جزء من العلة. والأصلح له أن كان يــذكر، – بدل العلة مطلقاً –، العلة الفيّاضة من المفارقات، فإن الكائنات تنعدم مع بقاء عللها (٧٩) [علتها] المفارقة، ولكن انتفائها [انتفاءها] إنما يكون لانتفاء بعض الأجزاء الأخرى للعلة. وكان ينبغي أن يؤوّل [يأول] الإمكان بالقوة القريبة التي هي الاستعداد القريب، لا أن يجحد أصل الإمكان ولا استحقاق الوجود في المفارقات. وليس هذا موضع التطويل فيه، بل الغرض التنبيه على جهة الغلط.

(٩٣) ومن جملة المراوغات في دفع الإشكال قولهم: «إن الوحدة في واجب الوجود سلبية معناه أنه لا ينقسم، وفي غيره إيجابية وهي مبدأ العدد، والعدد شيء وجودي وكذا مبدأه». ولقائل [فلقايل] أن يقول: «إن [إن محذوفة] هذه الوحدة التي هي مبدأ العدد يوصف بها أيضاً واجب الوجود، فإنّا نقول القيّوم واحد، وثانيه العقل الأول، وثالثه وكذا، ورابعه كذا. فقد وصفناه بالوحدة التي هي مبدأ

العدد، إذا أخذناه مع أعداد الوجود، فإنه واحد منها». فلم ينفع ذلك الاعتذار وتغيير الاصطلاح، بل الحق أن الوحدة صفة عقلية لا غير كما ذكرنا.

حكومة [في المُثُل الأفلاطونية]

(٩٤) ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشيء مكانه قول المشائين في إبطال مُثُل أفلاطون: «إن الصورة الإنسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة [قايمة] بذاتها لما تصور حلول شيء مما يشاركها في الحقيقة في المحل. فإذا افتقر شيء من جزئياتها إلى المحل، فللحقيقة نفسها استدعاء المحل، فلا يستغني شيء منها عن المحل». فيقول لهم قائل [قايل]: «ألستم اعترفتم بأن صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عرض، حتى قلتم إن الشيء له وجود في الأعيان ووجود في الأذهان؟ فإذا جاز أن تحصل [يحصل] حقيقة الجوهرية في الذهن وهي عرض، جاز أن تكون [يكون] في عالم العقل[٨٠] الماهيات القائمة [القايمة] بذاتها، ولها أصنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها، فإنها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية، كما أن مُثُل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل في الذهن فلا[٨١] [ولا] تكون قائمة [قايمة] بذاتها، لأنها كمال أو صفة للذهن، وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجة حتى تقوم بذاتها. فلا يلزم أن يطّرد حكم الشيء في مثاله.

(٩٥) «ثم حكمتم بأن الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وعلى غيره؛ وفي واجب الوجود الوجود نفسه وفي غيره زائد عارض للماهية[٨٢] [عارض له زايد على الماهية]. فيقول لكم القائل [القايل]: استغناء الوجود عن الماهية ينضاف إليها إن كان لنفس الوجود، فليكن الجميع كذا. وإن كان لأمر زائد [زايد] في واجب الوجود[لوجود]، فهو يخالف قواعدكم، ويلزم منه تكثر الجهات في واجب الوجود، وقد تبين[٨٣] [بيّن] أنه محال. وليس لكونه غيرمعلول، فإن عدم احتياجه إلى علة[٨٤] [إنما كان] لكونه واجباً غير ممكن. والوجوب لا يجوز أن يفسّر بسلب العلة، فإنه إنما استغنى عن العلة لوجوبه. ثم وجوبه إن زاد على وجوده، فقد تكثر وعاد الكلام إلى أن وجوبه الزائد [الزايد] على الوجود – الذي هو صفة

للموجود –، إن كان تابعاً للموجود من حيث هو موجود ولازماً له، فليكن كذا في جميع الموجودات، وإلا يكون لعلة؛ وإن كان لنفس الوجود، فالإشكال متوجهة [متوجه]. فيقال: إن استغنائه [استغناءه] إن كان لعين الوجود، ففي الجميع ينبغي أن يكون كذا». فإن قال: إن وجوبه كمالية وجوده وتماميته وتأكّده، وكما أن كون هذا الشيء أشدّ أسودية من غيره ليس بأمر زائد [زايد] على الأسودية، – بل لكمال في نفس السواد غير زائد [زايد] عليه –، فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن لتأكده وتماميته. فقد اعترف ها هنا [هيهنا] بجواز أن تكون [يكون] للماهيات تمامية في ذاتها مستغنية عن المحل ونقص محوج إليه كما في الوجود الواجب وغيره.

قاعدة: [في جواز العلة المركّبة الشيء البسيط]

قاعدة: [في جواز] صدور البسيط عن المركّب]

(٩٦) يجوز أن يكون للشيء علة مركّبة من أجزاء. وأخطأ من منع أن يكون لعلة الشيء جزءان معللان [معلّلاً] بأن الحكم إذا كان وحدانياً، إما أن ينسب بكليته إلى كل واحد، وهو محال، إذا ما ثبت بواحد لا يحتاج إلى الإثبات بالآخر، أو لا يكون لأحدهما أثر فيه بوجه فليس بجزء للعلة، إذ [أو] ليس لكليهما أثر، فالعلة غير مجموعهما؛ وإن[٨٥] [أو إنْ] كان لكل واحد منهما فيه أثر، فهو مركّب لا وحداني. والغلط فيه إنما ينشأ من ظنه أنه إذا لم يكن لكل واحد منهما فيه أثر، فلا يكون كل واحد جزءاً وذلك بيّن البطلان. فإن جزء العلة للشيء الوحداني لا أثر له بنفسه فيما يتعلق بذلك الشيء، بل المجموع له أثر واحد، لا أن لكل واحد فيه أثراً، فليس لكل واحد أثر، ولا يلزم حكم كل واحد على المجموع، بل المجموع له أثر، وهو نفس المعلول الوحداني. فكما[٨٦] [وكما] أن جزء العلة – التي هي ذات أجزاء مختلفة الحقيقة –، لا يستقل باقتضاء المعلول، ولا يلزم أن يقتضي جزء المعلول، فكذلك الأجزاء التي تكون من نوع واحد. فإنه إذا حرّك ألف من الناس شيئاً من الأثقال حركة مضبوطة بزمانها ومسافتها، لا يلزم أن يقدر واحد على تحريك ذلك

الثقل [الثقيل] جزءاً من تلك الحركة، بل قد لا يقدر على تحريكه أصلاً.

(٩٧) وما يُقال: إن الجسم إذا كان عديم الميل، لا يقبل الحركة قسراً؛ فإنه إن قبلها، ففرض أن قوة ما حرّكته زماناً ومسافة، وحرّكت ذا ميل في مثل تلك المسافة، فلا بدّ وأن يكون تحريكه في زمان أقصر، فنفرض - بقدر ما نقص عن زمان تحريك(٨٧) ذي الميل زمان عديمه - جسماً آخر ينقص ميله عن ميل ذي الميل المذكور، فتحرّك بمثل تلك القوة في مثل مسافته. فلا شك في(٨٨) [في محذوفة] أنه ينقص زمان حركته بقدر نقصان ميله، فتساوي [فيساوي] حركته حركة عديم الميل، وهو محال. فلقائل [فلقايل] أن يقول: لم لا يجوز أن يكون الميل الضعيف، - الذي هو جزء لميل آخر ولا نسبة له إلى كله معتبرة - لا يقدر على ممانعة ما يمانعه الكل؟ فيكون في حكم عديم الميل على سياق المثال المذكور في تحريك الثقيل. والعجب أن هذه الحجة التي ذكروها توجب للأفلاك والمحدّد ميلاً لأجرامها غير ما يحدث من نفوسها؛ والمستدير أوضاعه متساوية؛ فلا يتعين استحقاق جانب ولا ميل إلا (٨٩) [إلا محذوفة] إلى صوب معيّن.

(٩٨) ولا يجوز أن يكون للشيء الشخصي علتان، فإنه إن كان لكل واحد مدخل في وجوده، فكل واحد جزء للعلة لا علة تامة. وإن لم يكن لأحدهما مدخل، فالعلة أحدهما. والأمر العام يجوز أن يكون له علل كالحرارة مثلاً. فإنها قد توجبها مجاورة جرم(٩٠) [جسم] حار، وقد يوجبها الشعاع والحركة.

وها هنا [وهيهنا] حكومات في بعض الإدراكات والمدركات نذكرها لأنها يُنتفع بها فيما بعد.

حكومة [في إبطال جسمية الشعاع]

(٩٩) ظن بعض الناس أن الشعاع جسم وذلك باطل. إذ لو كان جسماً كان [لكان] إذا سدّت الكوة بغتة (٩١) ما كان يغيب. فإن قيل: بقيت أجسام صغار مظلمة فزال ضوئها [ضوءها]، فسلّم أن الشعاع نفسه ليس بجسم. وأيضاً لو كان

جسماً لكان انعكاسه من الصلب أولى من[92] [مما كان من] الرطب ولنقص جرم الشمس إذا فارقها، وما حصل إلا على زوايا قائمة [قايمة] لا على ما يرى على جهات – مختلفة فإن جسماً واحداً بطبعه لا يتحرك إلى [على] جهات مختلفة –، ولتراكم أضواء سُرج كثيرة حتى صار غليظاً[93] [غلظاً] ذا عمق، وكلما ازداد أعداد المضيء ازداد عمقه، وليس كذا. فليس مما ينتقل من الشمس أو من محل إلى محل، بل هو هيئة، فلا ينتقل علتها [وعلتها هي] المضيء بواسطة جرم شفاف كالهواء.

(١٠٠) وظن أن الشعاع هو اللون، وليس الشعاع الذي على الأسود غير سواده. قالوا: الألوان معدومة في الظلمة وليس أن الظلمة ساترة فإنها عدمية على ما بيّن؛ وليست الألوان إلا الكيفيات الظاهرة لحاسة البصر، والشعاع كمالية ظهورها لا أمر زائد [زايد] على اللونية.

فلقائل [فلقايل] أن يقول لهم: إذا سُلّم لكم أن الألوان عند انتفاء الضوء ليست موجودة، لا يلزم أن يكون [تكون] نفس الشعاع، وليس تلازم الأشياء أو توقف الأشياء بعضها على بعض يلزم منه اتحاد الحقائق [الحقايق]. ومما يدل على أن الشعاع غير اللون؛ أن اللون إما أن يأخذ عبارة عن نفس الظهور، أو عن الظهور على جهة خاصة، ولا [لا] يمكن أن يؤخذ اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر، فإن الضوء، – كما للشمس –، ليس بنفس اللون وهو ظاهر للبصر. فكذلك [وكذلك] الضوء إذا غلب على بعض الأشياء السود الصقلية [الصقيلة]، – كالشبح –، يغيب لونها، والظهور يتحقق بالضوء. فإن [وإن] أُخذ اللون على أنه ليس بمجرد الظهور، بل مع مخصّص[94] [تخصّص]، فإما أن تكون [يكون] نسبة الظهور إلى السواد والبياض كنسبة اللونية إليهما، في أن الظهور لا يزيد في الأعيان على نفس السواد، كما ذكرنا في اللونية، فليس في الأعيان إلا السواد والبياض ونحوهما. والظهور محمول عقلي، فلا يكون ظهور البياض في الأعيان إلا هو، فالأتم بياضاً ينبغي أن يكون أتم ظهوراً، وكذا الأتم سواداً، وليس كذا. فإنا إذا وضعنا العاج في الشعاع والثلج في الظل ندرك مشاهدة أن الثلج أتم بياضاً من العاج، وأن العاج الذي هو في الشعاع

أضوء[أ] وأنور من الثلج الذي [هو] في الظل؛ فندرك [فدلّ] على أن الأبيضية غير الأنورية، واللون غير النور. وكذا الأتم سواداً إذا وضعناه في الظل والأنقص في الشعاع، كان الأنقص أنور، والأشد سواداً أنقص نوراً. وليس ذلك من الظلمة باعتبار كونه في الظل، فإنا إذا نقلنا الأتم سواداً [السواد الأتم] إلى الشعاع والأنقص إلى الظل، يصير الأتم أنور مع بقاء أشديته. وإما أن يكون الظهور في الأعيان شيئاً آخر غير السواد والبياض، فهو المطلوب. فيتضح مما ذكرنا أن الشعاع غير اللون، وإن لم يتحقق اللون دونه. وليست هذه المسألة [المسئلة] من مهماتنا، ولو كان الحق معهم فيها، ما كان يضرنا.

حكومة [في تضعيف ما قيل في الإبصار]

(١٠١) ظنّ بعض الناس أن الإبصار إنما هو بخروج الشعاع من العين يلاقي المبصرات. فإن كان هذا الشعاع عرضاً، فكيف ينتقل؟ وإن كان جسماً، فإن كان يتحرك بالإرادة، كان لنا قبضه إلينا على وجه لا يبصر [نبصر] مع التحديق، وليس كذا. وإن كان يتحرك بالطبع، فما تحرك إلى جهات مختلفة ولكان نفوذه في المائعات [المايعات] التي لها لون أولى من نفوذه في الزجاجات الصافية؛ ولكان نفوذه في الزجاج [الخزف أيضاً أولى من الزجاج] لأن مسامّه [مسامه غير واضحة في الكتاب] أكثر؛ ولما شوهد الكواكب القريبة والبعيدة معاً، بل كان يختلف على نسبة المسافة؛ ولكان الجرم يتحرك دفعة واحدة إلى الأفلاك، فيخرقها[٩٥] أو ينبسط على نصف كرة العالم ما يخرج من العين. وهذه كلها محالات، فالرؤية ليست بالشعاع.

(١٠٢) وقال بعض أهل العلم: إن الرؤية إنما هي[٩٦] انضباح [انطباع] صورة الشيء في الرطوبة الجليدية. فوقع عليهم إشكالات: منها أن الجبل إذا رأيناه مع

(أ) أضوء: وردت في النسخة الأصلية وفي النسخة المصحّحة على هذا الوجه، ولعله من الأصح أن تكتب على هذا النحو: أضوأ. (المحقق).

عظمته [عظمه] والرؤية إنما هي بالصورة وللصورة، فإن كان هذا المقدار لها، فكيف حصل المقدار العظيم فى حدقة صغيرة؟ أجاب البعض عن هذا بأن الرطوبة الجليدية تقبل القسمة إلى غير النهاية، – كما بيّن في الأجسام –، والجبل أيضاً صورته قابلة للقسمة إلى غير النهاية، فيجوز أن يحصل فيها، وهذا باطل. فإن الجبل وإن كان قابلاً للقسمة الغير المتناهية(٩٧) [إلى غير النهاية]، – وكذا العين –، إلا أن مقدار الجبل أكبر من مقدار العين بما لا يتقارب، وكذا كل جزء يفرض في الجبل في القسمة على النسبة أكبر من أجزاء العين. فكيف ينطبق المقدار الكبير على الصغير؟

(١٠٣) وقال بعضهم: إن النفس تستدل بالصورة – وإن كانت أصغر من المرئي –، على أن ما مقدار صورته هذا، كم يكون أصل مقداره، وهذا باطل، فإن رؤية المقدار الكبير إنما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال. وبعضهم جوّزوا (٩٨) [جوّز] أن يكون في مادة واحدة مقدار صغير لها وآخر كبير هو مثال للغير. فألزمهم الخصم بأن المقدار الذي هو للجبل، إذا انطبع في الجليدية لا يجتمع مع ما يفرض أجزاء [أجزاء غير واضحة في الكتاب] ذلك الامتداد، بعضها مع بعض في محل واحد، فإنه لو كان كذا، ما بقي مشاهدة الترتيب. وإذ لا يجتمع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد، فكل ما يفرض جزءاً لذلك الامتداد فهو في جزء آخر من الجليدية. فإن استوى مقدار الجليدية مع مقدار الصورة الامتدادية للجبل، فلا يتصور مشاهدة عظمه. وإن زادت الصورة الامتدادية على مقدار الجليدية وقد استغرقة [استغرقت] أجزاء الجليدية بأجزائها، فلها اجزاء وامتداد خرج عن حدّ العين، فلا يُرى كما هو ولا يكون في محل. ومن أنصف، نقض لصعوبة [تفطن بصعوبة] انطباع الشبح. وهذه قاعدة مهمة جداً فيما نحن بسبيله.

قاعدة: [في حقيقة صور المرايا]

(١٠٤) اعلم أن الصورة ليست في المرآة، وإلا ما اختلفت رؤيتك للشيء فيها باختلاف مواضع نظرك إليها. وأيضاً إذا لمست المرآة بإصبعك، وهي بعيدة عن

وجهك بذراع، صادفت بين صورة إصبعك وملتقى إصبعك أيضاً وبين صورة الوجه مسافة لا يفي بها عمق المرآة، على أن الصورة لو كانت فيها، لكانت في سطحها الظاهر، إذ هو المصقول منها، وليس كذا. وليست هي في الهواء، وليست هي في البصر، لما سبق من أنها أكبر من الحدقة؛ وليست هي صورتك بعينها على أن ينعكس الشعاع من المرآة كما ظنه بعضهم، فإنّا قد أبطلنا الشعاع؛ وليست هي نفس صورتك تراها بطريق آخر(٩٩)، فإنك قد ترى مثال وجهك أصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئته بجميع [هيئة جميع] الأعضاء. وأيضاً هي متوجهة إلى خلاف توجه وجهك. وأيضاً لو كان بانعكاس شعاع، فكان ما ينعكس من المرآة الصغيرة، أن اتصل بجميع الوجه لرُأى [رُئي] على مقداره لا أصغر منه [منه محذوفة]، وإن اتصل ببعض الوجه أو بعض كل عضو منه، فما رُأي [رُئي] هيئة الوجه وكل أعضائه تامة. ولما أمكن أن يرى الرائي إصبعه وصورتها، فإن الشعاع إذا اتصل بالإصبع واتحد، فلا يرى إلا الإصبع مرة واحدة ولا صورة، وليس كذا. وأيضاً لو كان(١٠٠) [لكان] من يرى مثال الكوكب في الماء وقع حركة شعاعه إلى الكوكب دفعة، فإن رؤية الماء وصورة الكوكب دفعة، وإذا تبين أن الصورة ليست في المرآة، ونسبة الجليدية إلى المبصرات كنسبة المرآة، فحال الصورة التي فرض هؤلاء الناس فيها كحالة [كحال] صورة المرآة.

ثم إن البصر إذا أحسسنا به أجساماً على سمت واحد بينها مسافات طويلة وهي عظيمة المقدار، مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض، فلا بدّ من ارتسام صورها، - عند هؤلاء -، وصور المسافات التي بينها على سمت واحد، فكيف يفي به الجليدية وأقطارها؟ فسرُّ الرؤية وصور المرايا والتخيل يأتي من بعد. وغرضنا من ذكر هذه المسائل ها هنا [هيهنا] تسهيل السبيل فيما نحن بصدده.

حكومة [في المسموعات وهي الأصوات والحروف]

(١٠٥) تشكّل الهواء بمقاطع الحروف باطل على ما ذكر في الصوت. فإن الهواء

لا يحفض [يحفظ] الشكل وهو سريع الالتئام. ثم من تشوّش الهواء الذي عند أذُنه، كان ينبغي أن لا يستمع[١٠١] [يسمع] شيئاً لتشوّش المتموّجات [التموجات] واختلافها. والاعتذار بأن الصوت نفسه يخرق الهواء وينفذ فيه لشدته، باطل. فإنه إذا تشوّش ما عند الأُذن من الهواء كله، لا يبقى للبعض قوة النفوذ والامتياز عن الباقي. والقرع والقلع بالفعل غير راخل [داخل] في حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد الفرغ [الفراغ] عنهما. والصوت لا يعرّف بشيء، والمحسوسات بسائطها [بسايطها] لا تُعرّف أصلاً. فإن التعريفات لا بدّ وأن تنتهي إلى معلومات لا حاجة فيها إلى التعريف، وإلا تسلسل إلى غير النهاية. فإذا [واذا] انتهى، فليس [وليس] شيء[١٠٢] أظهر من المحسوسات حتى تنتهي [ينتهي] إليه، إذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهي الفطرية التي لا تعريف لها أصلاً. وأما مثل الوجود الذي مثّلوا به أنه مستغن عن التعريف، فالتخبيط فيه أكثر مما في المحسوسات. ولا يقع الخلاف في المحسوسات من حيث[١٠٣] إنها محسوسة أو هي سواد أو صوت أو رائحة [رايحة]، وإن كان يقع الخلاف في جهات أُخرى. فبسائط [فبسايط] المحسوسات والمشاهدات بأسرها لا جزء لها ولا شيء أظهر منها، وبها تُعرف [يعرّف] مركبّاتها. فحقيقة الصوت لا تُعرف أصلاً لمن ليس له حاسة السمع، وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر. فإنه بأي تعريف عُرّف، لا يحصل له حقيقة ذلك. وليس في محسوسات حاسة واحدة ما يُعرّف به محسوس حاسة أُخرى من حيث خصوصيتها [خصوصياتها]. ومن كان له حاسة السمع والبصر، فهو مستغن عن التعريف [تعريف] الضوء والصوت؛ بل الصوت أمر بسيط صورته في العقل كصورته في الحس لا غير، وحقيقته أنه صوت فقط. وأما الكلام في سببه، فذلك شيء آخر من أنه القلع والقرع [القلع أو القرع] [القلع]؛ وأن الهواء شرط، وأنه إذا لم يكن على سبيل حصول المقاطع فيه، يكون شرطاً بطريق آخر، فذلك بحث آخر.

فصل

[في الوحدة والكثرة]

(١٠٦) الواحد من جميع الوجوه هو الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه، لا إلى الأجزاء الكمية ولا الحدية ولا انقسام الكلي إلى جزئياته. والواحد من وجه هو الذي لا ينقسم من ذلك الوجه. فتحفظ هكذا، وتترك التجوّزات التي هي مثل قولنا: «زيد وعمرو واحد في الإنسانية» ويكون معناه أن لهما صورة في العقل لنسبتهما [نسبتهما] إليها سواء. وكذا غيرها[١٠٤] [وكذا غيره محذوفة].

هـــذا مــا أُردنــا هــا هنــا [هيهنا]، وقد انتهى به القسم الأول.

ولنـــور النـــور[١٠٥] [الأنـــوار] حمـــد لا يتنـــاهى.

القسم الثاني

في الأنوار الإلهية ونور الأنوار

ومبادي [ومبادئ] الوجود وترتيبها

وفيه خمس مقالات

المقالة الأولى

في النور وحقيقته ونور الأنوار [1]

وما يصدر منه أولاً

وفيه تسعة [2] فصول وضوابط [وفيه فصول وضوابط]

فصل

[في أن النور لا يحتاج إلى تعريف]

(١٠٧) إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر، ولا شيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف.

فصل

[في تعريف الغنيّ]

(١٠٨) الغني هو ما لا تتوقف [يتوقف] ذاته ولا كمال له على غيره؛ والفقير ما يتوقف منه على غير ذاته أو كمال له.

فصل

[في النور والظلمة]

(١٠٩) الشيء ينقسم إلى نور وضوء في حقيقة نفسه وإلى ما ليس بنور وضوء إلى [في] حقيقة نفسه. والنور والضوء المراد بهما واحد ها هنا [هيهنا]، إذ لست أعني به ما يعدّ مجازياً، - كالذي يُعنى به الواضح عند العقل -، وإن كان يرجع حاصله في الأخير إلى هذا النور. والنور ينقسم إلى ما هو هيئة لغيره، - وهو النور العارض -، وإلى نور ليس هو هيئة لغيره، - وهو النور المجرّد والنور المحض -. وما ليس بنور في حقيقة نفسه ينقسم إلى ما هو[٣] مستغنٍ عن المحل، - وهو الجوهر الغاسق -، وإلى ما هو هيئة لغيره، - وهي الهيئة الظلمانية -. والبرزخ هو الجسم، ويرسم بأنه هو الجوهر الذي يقصد بالإشارة. وقد شوهد من البرازخ ما إذا زال عنه النور، بقي مظلماً. وليست الظلمة عبارة إلا عن عدم النور فحسب. وليس هذا من الأعدام التي يشترط فيها الإمكان، فإنه لو فُرض العالم خلاً وفلكاً [خلاءً أو فلكاً] لا نور فيه، كان مظلماً؛ ولازمه نقص الظلمة مع عدم إمكان النور[٤] [فيه]. فثبت أن كل غير نور ونوراني مظلم. والبرزخ إذا انتفى عنه النور، لا يحتاج في كونه مظلماً إلى شيء آخر؛ فهذه البرازخ جواهر غاسقة. بقي من البرازخ ما لا يزول عنه النور، كالشمس وغيرها، وشاركت هذه في البرزخية بما[٥] [ما] يزول عنه الضوء وفارقته بالضوء الدائم [الدايم]. فما فارقت به هذه البرازخ تلك من النور زائد [زايد] على البرزخية وقائم [وقايم] بها ، فيكون نوراً عارضاً، وحامله جوهر غاسق. فكل برزخ[٦] [هو] جوهر غاسق.

(١١٠) والنور العارض المحسوس ليس بغني في نفسه، وإلا ما افتقر إلى الغاسق. فلما قام به، فهو فاقر ممكن ووجوده ليس من الجوهر الغاسق، وإلا لازمه واطرد معه، وليس كذا، كيف والشيء لا يوجب أشرف من ذاته؟ فالمعطى لجميع الجواهر الغاسقة أنوارها غير ماهياتها المظلمة وهيآتها [هيئاتها] الظلمانية. وستعلم أن[٧] [أكثر] الهيئات الظلمانية معلولة للنور، وإن كان عارضاً أيضاً وهي خفية، كيف توجب ما ليس أخفى منها أو مثلها؟ فينبغي أن يكون معطى الأنوار للبرازخ

غير برزخ ولا جوهر غاسق، وإلا دخل في هذا الحكم الذي هو على الجميع، فهو أمر خارج عن البرازخ والغواسق.

فصل

[في افتقار الجسم في وجوده إلى النور المجرّد]

(١١١) الغواسق البرزخية لها أمور ظلمانية، كالأشكال وغيرها، وخصوصيات للمقدار؛ وإن لم يكن المقدار زائداً[زايداً] عن [على] البرزخ، إلا أن له تخصيصاً [تخصّصاً] ما ومقطعاً واحداً [وحدّاً] ينفرد به مقدار عن مقدار. فهذه الأشياء التي تختلف [يختلف] بها البرازخ، ليست للبرزخ بذاته، وإلا تشاركت فيه [فيها] البرازخ؛ ولا حدود المقادير لها بذاتها، وإلا استوى الكل فيها. فله ذلك من غيره، إذ لو كان الشكل وغيره من الهيئة [الهيئات] الظلمانية غنية، ما توقف وجودها على البرزخ. والحقيقة البرزخية لو كانت غنية بذاتها واجبة، ما افتقرت في تحقيق [تحقق] وجودها إلى المخصّصات من الهيآت [الهيئات] الظلمانية وغيرها. فإن البرازخ لو تجرّدت عن المقادير والهيآت [الهيئات]، لا [لم] يمكن تكثرها لعدم المميّز من الهيئات الفارقة، ولا يمكن تخصّص ذات كل واحد. وليس بجائز [بجايز] أن يقال: إن الهيئات المميّزة لوازم للماهية البرزخية تقتضيها هي، إذ لو كان كذا، ما[٨] [كذلك لما] اختلفت في البرازخ، وقد اختلفت.

والحدس يحكم بأن الجواهر الغاسقة الميتة ليس وجود بعضها من[٩] [عن] بعض، إذ لا أولوية بحسب الحقيقة البرزخية الميتة. وستعلم من طريق [طرايق] أخرى أن البرزخ لا يوجِد البرزخ. والبرزخ وهيآته [وهيئاته] الظلمانية والنورية، لمّا لم يكن وجود شيء منها عن شيء على سبيل الدور، للإمتناع - [لامتناع] توقف شيء على ما يتوقف عليه، فيوجد موجده فيتقدم على موجده ونفسه، وهو محال -. وإذا لم

تكن غنية لذاتها، فكلها فاقرة إلى غير جوهر غاسق وهيئة نورية وظلمانية، فيكون نوراً مجرداً. والجوهر الغاسق جوهريته عقلية وغاسقيته عدمية؛ فلا يوجد من حيث هو كذا، بل هو في الأعيان مع الخصوصيات.

ضابط [في أن النور المجرّد لا يكون مشاراً إليه بالحس]

(١١٢) لما [ولما] علمت أن كل نور مشار إليه فهو نور عارض، فإن كان نور محض، فلا يشار إليه ولا يحل جسماً، ولا يكون له جهة أصلاً.

ضابط [في أن كل ما هو نور لنفسه فهو نور مجرّد]

(١١٣) النور العارض ليس نوراً لنفسه، إذ وجوده لغيره، فلا يكون إلا نوراً لغيره. فالنور المحض المجرّد نور لنفسه، وكل نور لنفسه فهو نور محض مجرّد.

فصل إجمالي [في أن من يدرك ذاته فهو نور مجرّد]

(١١٤) كل من كان له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق لظهور ذاته عنده؛ وليس هيئة ظلمانية في الغير، إذ الهيئة النورية أيضاً ليست نوراً لذاتها فضلاً عن الظلمانية، تف [تف– غير موجودة] فهو نور محض مجرّد لا يشار إليه.

فصل تفصيلي [في ما ذكرناه أيضاً]

(١١٥) هو أن الشيء القائم [القايم] بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته، فإنّ علمه إن كان بمثال ومثال الإنانية [١٠] ليس هي، فهو – بالنسبة إليها

هو والمدرَك هو المثال حينئذ –، فيلزم أن يكون إدراك الإنائية هو بعينه إدراك ما هو هو، وأن يكون إدراك ذاتها بعينه إدراك غيرها، وهو محال، – بخلاف الخارجيات؛ فإن المثال وما له ذلك كلاهما هو–. وأيضاً إن كان بمثال إن لم يعلم أنه مثال لنفسه، فلم يعلم نفسه؛ وإن علم أنه مثال نفسه، فقد علم نفسه لا بالمثال. وكيف ما كان، لا يتصور ان يعلم الشيء نفسه بأمر زائد [زايد] على نفسه، فإنه يكون صفة له. فإذا حكم أن كل صفة زائدة [زايدة] على ذاته، – كانت علماً أو غيره –، فهي لذاته، فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات ودونها، فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزائدة[الزايدة][أ].

(١١٦) وأنت لا تغيب عن ذاتك وعن إدراكك لها، وإذ ليس يمكن أن يكون الإدراك بصورة أو زائد[زايد]، فلا تحتاج في إدراكك لذاتك إلى غير ذاتك الظاهرة لنفسها أو الغير الغائبة [الغايبة] عن نفسها. فيجب أن يكون إدراكها لها لنفسها كما هي، وأنه لا تغيب قط عن ذاتك وجزء ذاتك. وما تغيب ذاتك عنه، كالأعضاء من القلب والكبد والدماغ وجميع البرازخ والهيآت [والهيئات] الظلمانية والنورية، ليست من المدرِك منك، فليس المدرِك منك بعضو ولا أمر برزخي وإلا ما غابت [غبت] عنه حيث كان لك شعور بذاتك مستمر لا يزول. والجوهرية إذا كانت كمال ماهيتها أو تؤخذ عبارة عن سلب الموضوع أو المحل، ليست بأمر مستقل تكون [يكون] ذاتك نفسها هي. وإن أُخذت الجوهرية معنى مجهولاً وأدركتَ ذاتك لا بأمر زائد [زايد] إدراكاً مستمراً، فليست الجوهرية الغائبة [الغايبة] عنك كل ذاتك ولا جزء ذاتك، فإذا تفحّصت، فلا تجد ما أن [أنت] به أنت إلا شيئاً مدرِكاً لذاته وهو «أنائيتك». وفيه شاركك كل من أدرك ذاته وأنائيته. فالمدركية إذن ليست بصفة ولا أمر زائد [زايد]، كيف ما كان. وليست جزءاً لأنائيتك، فيبقى الجزء الاخر مجهولا حينئذ إذا كان وراء المدركية والشاعرية، فيكون مجهولاً، ولا يكون من ذاتك التي شعورها لم يزد عليها. فتبين من هذا الطريق أن الشيئية ليست

(أ) يرى السهروردي أن علم الشيء بذاته ليس سوى ظهوره لنفسه، والشيء الذي يظهر لنفسه هو نور محض، لأن النور الظاهر بنفسه ليست له حاجة إلى غيره. ومن هنا يمكن القول بأن نور الأنوار ذو علم وحياة، وهما ليسا زائدين على ذاته.

بزائدة [بزايدة] أيضاً على الشاعرية[11] [الشاعر]؛ فهو الظاهر لنفسه بنفسه ولا خصوص معه حتى يكون الظهور حالاً له، بل هو نفس الظاهر لا غير، فهو نور لنفسه، فيكون نوراً محضاً. ومدركيتك لا شيء آخر [لأشياء أخرى] تابع لذاتك، واستعداد المدركية عرضي لذاتك، وإن فرضت ذاتك إنيّة [أنية] تدرك نفسها، فيتقدم نفسها على الإدراك، فتكون مجهولة، وهو محال؛ فليس إلا ما قلنا. وإذا أردت أن يكون للنور عندك. [فههنا] [محذوفة].

ضابط

(١١٧) فليكن أن النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لغيره بذاته، وهو أظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائداً [زايداً] على حقيقته. والأنوار العارضة أيضاً [ليس] ظهورها لأمر زائد [زايد] عليها، فتكون في نفسها خفية، بل ظهورها إنما هو لحقيقة نفسها. وليس أن النور يحصل ثم يلزمه الظهور، فيكون في حد نفسه ليس بنور، فيُظهر شيء آخر، بل هو ظاهر وظهوره نوريته. وليس كما يتوهم فيقال: «نور الشمس تظهره [يظهره] أبصارنا»، بل ظهوره هو نوريته، ولو عدم الناس كلهم وجميع ذوات الحس، لم تبطل [يبطل] نوريته.

(١١٨) عبارة أخرى: ليس لك أن تقول: «أنيتي شيء يلزمه الظهور فيكون ذلك الشيء خفياً في نفسه»، بل هي نفس الظهور والنورية. وقد علمت أن الشيئية من المحمولات والصفات العقلية، وكذا كون الشيء حقيقة وماهية، وعدم الغيبة أمر سلبي لا يكون ماهيتك؛ فلم يبق إلا الظهور والنورية. فكل من أدرك ذاته فهو نور محض، وكل نور محض ظاهر لذاته ومدرك لذاته، هذا إحدى الطرائق [الطرايق].

حكومة [في أن إدراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته]
[لا تجرده عن المادة كما هو مذهب المشائين]

(١١٩) ونزيد فنقول: لو فرضنا الطعم مجرداً عن البرازخ والمواد، لم يلزم إلا

أن يكون طعماً لنفسه لا غير. والنور إذا فُرض تجرده، يكون نوراً لنفسه؛ فيلزم أن يكون ظاهراً لنفسه وهو الإدراك، ولا يلزم أن يكون الطعم عند التجرّد ظاهراً لنفسه، بل طعماً لنفسه فحسب. ولو كفى في كون الشيء شاعراً بنفسه تجرده عن الهيولى والبرازخ، – كما هو مذهب المشائين –، لكانت الهيولى التي أثبتوها شاعرة بنفسها، إذ ليست هي هيئة لغيرها، بل ماهيتها لها، وهي مجردة عن هيولى أخرى، – إذ لا هيولى للهيولى –، ولا تغيب عن نفسها، إذ [إن] عُني بالغيبة بُعدها عن نفسها؛ وإن عُني بعدم الغيبة الشعور، فلم يرجع الشعور في المفارقات إلى عدم الغيبة، بل عدم الغيبة كناية وتجوّز عن الشعور على هذا التقدير. وكان عند المشائين كون الشيء مجرداً عن المادة غير غائب [غايب] عن ذاته هو إدراكه. والمادة نفسها كما قالوا خصوصها إنما يحصل بالهيآت [بالهيئات]، فهب أن الهيآت [الهيئات] منعتها المادة، فالمادة ما الذي منعها؟ واعترفوا بأن الهيولى ليس لها تخصّص إلا بالهيآت [بالهيئات] التي سموها «صوراً». والصور إذا حصلت فينا، أدركناها، وليست الهيولى في نفسها إلا شيئاً ما مطلقاً أو جوهراً ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيآت [الهيئات] كما زعموا. فلا شيء في حدّ نفسه أتم بساطة من الهيولى سيما أن جوهريتها هو [هي] سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به. فلِمَ ما أدركت ذاتها بهذا [لهذا] التجرّد عن الحوامل والأجزاء؟ ولم [ولِمَ] ما أدركت الصور التي فيها على أنّا بينّا حال الجوهرية والشيئية وأن أمثالهما اعتبارات عقلية؟

(١٢٠) ثم قال هؤلاء: إن مبدع الكل ليس إلا مجرّد الوجود. وإذا بُحث عن الهيولى على مذهبهم رجع[١٢] حاصلها إلى نفس الوجود، إذ التخصص إنما هو بالهيآت [بالهيئات] الجوهرية كما سبق [سبقت]، فليس [وليس] شيء هو نفس الماهية مطلقاً، بل إذا ثبت [يثبت] خصوص[١٣]، فيقال له [له محذوفة]: إنه ماهية أو موجود. والهيولى لا تبقى إلا ماهية ما أو وجود [وجوداً] ما؛ فافتقارها إلى الصور إن كان لنفس كونها موجوداً ما، فكان واجب الوجود كذا، تعالى أن يكون هكذا[١٤]! وإذا كان واجب الوجود يعقل ذاته والأشياء لمثل هذه البساطة، فكان يجب أيضاً في الهيولى، لأنها موجود فحسب؛ وبطلان هذه الأقاويل ظاهر. فثبت أن الذي يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس. وإذا فُرض النور العارض مجرداً، كان

ظاهراً في نفسه لنفسه. فما حقيقته أنه الظاهر في نفسه لنفسه، حقيقته[١٥] حقيقة النور المفروض مجرداً، فإن «الهو هو» ينعكس رأساً برأس.

فصل
[في الأنوار وأقسامها]

(١٢١) النور ينقسم إلى نور في نفسه لنفسه، وإلى نور في نفسه وهو لغيره. والنور العارض عرفت أنه نور لغيره، فلا يكون نوراً لنفسه وإن كان نوراً في نفسه، لأن وجوده لغيره. والجوهر الغاسق ليس بظاهر في نفسه ولا لنفسه على ما عرفة [عرفت]. والحياة [والحيوة] هي أن يكون الشيء ظاهراً لنفسه، والحي هو الدرّاك الفعّال، فالإدراك عرفته، والفعل أيضاً للنور ظاهر، وهو فياض لذاته [بالذات]. فالنور المحض حي، وكل حي فهو نور محض. والغاسق إن أدرك ذاته كان نوراً لذاته[١٦]، فلم يكن جوهراً غاسقاً. وإن اقتضى البرزخ أو غاسق ما من حيث هو كذا الحياة [الحيوة] والعلم، لكان يجب على مشاركه ذلك، وليس كذا. وإن فُرض للجوهر الغاسق حياة [حيوة] وعلم لهيئة زائدة [زايدة]، كان على ما سبق. وأيضاً لا شك أن الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما سبق. وليست ظاهرة للبرزخ، فإنه غاسق في نفسه؛ كيف يظهر له شيء إذ لا بدّ لمن يظهر له شيء أن يكون لنفسه ظهور في نفسه؟ فإنه لا يشعر بغيره ولا شعور له بذاته. فلمّا لم يكن البرزخ ظاهراً لنفسه ولا الهيئة ولا البرزخ للهيئة ولا الهيئة للبرزخ، فلا يحصل منهما ظاهر لنفسه. والهيئة لمّا لم يكن وجودها إلا لغيرها، فلم يحصل منها ومن البرزخ شيء قائم [قايم] بنفسه، بل القائم [القايم] منهما هو البرزخ. فإن كل شيء ما مدركاً منهما لذاته، فلا يكون إلا ما له ذاته منهما، وهو البرزخ. فإن البرزخ والهيئة شيئان لا شيء واحد، ودريت أنه غير ظاهر في نفسه.

(١٢٢) إيضاح آخر. نقول: يجوز أن يكون شيء يُظهر الشيء لغيره، – كالنور العارض للمحل –، وليس يلزم من ظهوره لغيره ظهوره لذاته. وإذا كان الشيء [شيء] أظهر أمراً لغيره، ينبغي أن يكون ذلك الغير ظاهراً لنفسه حتى يظهر عنده

أمر ما. وإذا تقرّر هذا، فنقول: لا يجوز أن يكون أمر يُظهر الشيء لنفس ذلك الشيء على أن يصير به الشيء ظاهراً عند نفسه، إذ لا أقرب من نفسه إلى نفسه وقد خفي نفسه عن [على] نفسه، وخفاء نفسه على نفسه لنفسه، فلا يُظهر نفسه لنفسه شيء ما أبداً. كيف ويستدعي إظهار غيره نفسه لنفسه أن تكون [يكون] نفسه ظاهرة لنفسه قبل ذلك، وهو محال[17]. والبرزخ خفي لنفسه على نفسه، فلا يظهره عند نفسه شيء.

(١٢٣) وأيضاً من طريق آخر: لو أظهره عند نفسه شيء، لأظهره النور وكان كل برزخ استنار ظاهراً لنفسه، فكان حياً، وليس كذا. وأي خصوص يوجد للبرزخ بهيئات ظلمانية، لا يوجب أن يظهره نور عند نفسه. فيقرر[18] [وتقرر] من جهة أخرى أن ما ظهر نفسه لنفسه، ظهوره لنفسه ليس بهيئة ما ولا جوهر غاسق ما.

قاعدة [في أن الجسم لا يوجد جسماً]

(١٢٤) وإذا دريت أنك في نفسك نور مجرّد ولست تقوى على إيجاد برزخ، فإذا كان من النور الجوهري الحي الفاعل ما يقصر عن إيجاد البرزخ، فالأولى أن يقصر البرزخ الميت عن إيجاد البرزخ[19].

فصل
[في أن اختلاف الأنوار المجرّدة العقلية هو بالكمال والنقص لا بالنوع]

(١٢٥) النور كله في نفسه لا تختلف [يختلف] حقيقته إلا بالكمال والنقصان وبأمور خارجة عنه[20] [عنه محذوفة]، فإنه إن كان له جزءان وكل واحد غير نور في نفسه، كان جوهراً غاسقاً أو هيئة ظلمانية، فالمجموع لا يكون نوراً في نفسه. وإن كان أحدهما نوراً والآخر غير نور، فليس له مدخل في الحقيقة النورية، وهي أحدهما. وستعرف الفارق بين الأنوار على التفصيل.

فصل

[أيضاً في اختلاف الأنوار المجرّدة][العبارة غير موجودة]

(١٢٦) ومن طريق آخر نقول: الأنوار المجرّدة لا تختلف بالحقيقة [٢١] [في الحقيقة]، وإلا إن اختلفت حقائقها[حقايقها]، كان كل نور مجرّد فيه النورية وغيرها. وذلك الغير إما أن يكون هيئة في النور المجرد، أو النور المجرّد هيئة فيه، أو كل منهما قائم [قايم] بذاته. فإن كان [٢٢] هو هيئة في النور المجرّد، فهو خارج عن حقيقته، إذ هيئة الشيء لا تحصل فيه إلا بعد تحققه ماهية مستقلة في العقل؛ فالحقيقة لا تختلف به. وإن كان النور المجرّد هيئة فيه، فليس بنور مجرّد، بل هو جوهر غاسق فيه نور عارض، وقد فُرض نوراً مجرداً، وهو محال. وإن كان كل واحد منهما قائماً بنفسه[٢٣] [قايماً بذاته]، فليس أحدهما محل الآخر ولا الشريك في المحل، وليسا ببرزخين ليمتزجا وليتصلا [أو ليتصلا] فلا تعلق لأحدهما بالآخر، فالأنوار المجرّدة غير مختلفة الحقائق [الحقايق].

(١٢٧) إيضاح آخر: إذا تبين أن أنائيتك نور مجرّد ومدرك لنفسه والأنوار المجردة غير مختلفة الحقائق [الحقايق]، فيجب أن يكون الكل مدركاً لذاته، إذ ما يجب على شيء يجب على مشاركه في الحقيقة. هذا طريق آخر. وإذ علمت ما سبق أولاً، استغنيت عن هذه الوجوه.

قاعدة [في أن موجد البرازخ مدرِك لذاته]

(١٢٨) فلما كان واهب جميع البرازخ أنوارها [نورها] ووجودها نور مجرد [نوراً مجرداً]، فهو حيّ مدرِك لذاته، لأنه نور لنفسه.

فصل

[في إثبات الواجب بالذات][في نور الأنوار]

(١٢٩) النور المجرد إذا كان فاقراً في ماهيته، فاحتياجه لا يكون إلى الجوهر الغاسق الميت، إذ لا يصلح هو لأن يوجد أشرف وأتمّ منه لا في جهة، وأنّى يفيد الغاسق النور؟ فإن كان النور المجرّد فاقراً في تحققه، إلى [فإلى] نور قائم [قايم]. ثم لا تذهب [يذهب] الأنوار القائمة [القايمة] المترتبة سلسلتها إلى غير النهاية، لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية في المترتبات المجتمعة. فيجب أن تنتهي [ينتهي] الأنوار القائمة [القايمة] والعارضة والبرازخ وهيآتها [وهيئاتها] إلى نور ليس ورائه [وراءه] نور، وهو نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيوم، والنور المقدّس، والنور الأعظم الأعلى، وهو النور القهار، وهو الغني المطلق، إذ ليس ورائه [وراءه] شيء آخر. ولا يتصور وجود نورين مجردين غنيين، فإنهما لا يختلفان في الحقيقة لما مضى؛ ولا يمتاز أحدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه، ولا بأمر يفرض أنه لازم بالحقيقة [للحقيقة] إذ يشتركان فيه، ولا بعارض غريب كان ظلمانياً أو نورياً [نورانياً]، فإنه ليس ورائهما [وراءهما] مخصّص. وإن خصّص أحدهما نفسه أو صاحبه، فيكونان قبل التخصّص متعينين لا بالمخصّص، ولا بالتصور العين ولا تنبيه [ولا يتصور التعيّن والإثنينية] إلا بمخصّص. فالنور المجرّد الغني واحد وهو نور الأنوار، وما دونه يحتاج إليه ومنه وجوده، فلا ندّ له ولا مثل له. وهو القاهر لكل شيء ولا يقهره ولا يقاومه شيء إذ كلّ قهر وقوة وكمال مستفاد منه. ولا يمكن على نور الأنوار العدم، فإنه لو كان ممكن العدم لكان ممكن الوجود، ولم يترجح تحققه من نفسه على ما دريت، بل بمرجّح، فلم يكن بغنيٍّ حقاً، فيحتاج إلى غني مطلق هو نور الأنوار لوجوب تناهي السلسلة.

(١٣٠) وأيضاً من طريق آخر: الشيء لا يقتضي عدم نفسه، وإلا ما تحقق. ونور الأنوار وحداني لا شرط له في ذاته، وما سواه تابع له. وإذ لا شرط له ولا مضاد له، فلا مبطل له، فهو قيّوم دائم [دايم]. ولا يلحق نور الأنوار هيئة ما نورية كانت أو ظلمانية، ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه.

(١٣١) أما إجمالاً: فلان [فلأنّ] الهيئة الظلمانية لو كانت فيه، للزم أن يكون له في حقيقة نفسه جهة ظلمانية توجبها، فيتركّب، فليس بنور محض. والهيئة النورية لا تكون إلا فيما يزداد بها نوراً؛ فنور الأنوار إن استنار بهيئة، فكان ذاته الغنية مستنيرة بالنور الفاقر العارض الذي يوجبه [أوجبه] هو بنفسه، إذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نورية، وهو محال.

(١٣٢) إجمال آخر: هو أن المنير أنور من المستنير من جهة إعطاء ذلك النور، فتكون [فيكون] ذاته أنور من ذاته، وذلك ممتنع.

(١٣٣) طريق[٢٤] [آخر] تفصيليّ: هو أن نور الأنوار لو أوجب بنفسه [لنفسه] هيئة، لفعل وقبل. وجهة الفعل غير جهة القبول[أ]، فلو[٢٥] [ولو] كان جهة الفعل بعينها جهة القبول لكان كل قابل لما قبل فاعلاً، وكل فاعل لما فعل قابلاً بنفس الفعل؛ وليس كذا. فيلزم أن يكون فيه جهتان: جهة تقتضي الفعل وأخرى [وجهة تقتضي] القبول؛ ولا سلسل [يتسلسل] إلى غير نهاية [النهاية] فتنتهي [فينتهي] إلى جهتين في ذاته.

(١٣٤) ثم الجهتان ليس كل واحد منهما نوراً غنياً إذ لا نورين غنيين لما عرفت، ولا أحدهما نور غني والآخر نور فقير، فإن[٢٦] [لأنّ] الفقير إن كان هيئة فيه، يعود [فيعود] الكلام إليه؛ وإن لم يكن هيئة، فهو مستقل، فلا يكون فيه، وقد فُرض جهة في ذاته وذلك ممتنع. ولا أن يكون أحدهما نوراً والآخر هيئة ظلمانية، لعود [لأنه يعود] هذا[٢٧] الكلام بعينه[٢٨] [أيضاً]. ولا أن يكون أحدهما جوهراً غاسقاً والآخر نوراً مجرداً، فيكون كل واحد منها[٢٩] [منها محذوفة] غير متعلق بالآخر، فلا يكون في ذات نور الأنوار أيضاً. فثبت أن نور الأنوار مجرّد عما سواه، ولا ينضم إليه شيء ما، فلا[٣٠] [ولا] يتصور أن يكون أبهى منه. ولما رجع حاصل علم الشيء بنفسه إلى كون ذاته ظاهرة لذاته، وهو النورية المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها، فنور الأنوار حياته [حيوته] وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته. وقد سبق بيانه لك في كل نور مجرّد.

(أ) يرى شيخ الإشراق أن نور الأنوار إذا أوجب هيئة أو صفة لنفسه فهذا يلزم أن يكون فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة. ومن المسلّم أن الموجود البسيط ليس بإمكانه أن يكون فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة لكون جهة القبول غير جهة الفعل.

المقالة الثانية

في ترتيب الوجود

وفيها فصول

-١-

فصل

[في أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد][أ]

(١٣٥) لا يجوز أن يحصل من نور الأنوار نور وغير نور من المظلمات [الظلمات] كان جوهرها أو هيئتها، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة، فذاته تصير مركّبة مما يوجب النور ويوجب الظلمة، وقد تبين لك استحالته، بل الظلمة لا تحصل منه بغير واسطة، وأيضاً النور من حيث هو نور إن اقتضى، فلا يقتضي غير النور، ولا يحصل منه نوران فإن أحدهما غير الآخر، فاقتضاء أحدهما ليس اقتضاء الآخر ففيه جهتان وقد بينا امتناعهما. وهذا يكفي في حصول شيئين منه، كيف كانا. وفي التفصيل نقول: لا بدّ من فارق بين الاثنين. ثم يعود الكلام إلى ما به الافتراق والاشتراك [الاشتراك والافتراق] بينهما، فيلزم جهتان في ذاته، وهو محال.

(أ) اعتبر الفارابي أن مبتكر هذه القاعدة هو أرسطو، فقد ورد في مجموعة رسائله؛ حيث نقل عن زينون تلميذ أرسطو أنه قال: «وسمعت معلمي أرسطوطالي أنه قال: إذا صدر عن واحد حقيقي اثنان لا يخلو إما أن يكونا مختلفين في الحقائق، أو متفقين في جميع الأشياء، فإن كانا متفقين لم يكونا اثنان، وإن كانا مختلفين لم تكن العلة واحدة» (مجموعة رسائل الفارابي، ص ٧).
كما ورد في رسالة أثولوجيا المنسوبة إلى أرسطو:
«فإن قال قائل: كيف يمكن أن تكون الأشياء من الواحد المبسوط، الذي ليست فيه ثنوية ولا كثرة لجهة من الجهات؟
قلنا: لأنه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء، فلما كان واحداً محضاً انبجست منه الأشياء كلها، وذلك أنه لمّا لم يكن هوية انبجست منه الهوية. (مجموعة رسائل الفارابي، ص ٣).

فصل

[في أن أول صادر من نور الأنوار نور مجرّد واحد][أ]

(١٣٦) وإن فُرض وجود ظلمة، فلا يحصل منه معها نور، وإلا تعددت جهاته على ما سبق. والأنوار المجرّدة المدركة والعارضة كثرتها ظاهرة؛ فلو صدر منه ظلمة، لكانت واحدة، وما وجد غيرها من الأنوار والظلمات[١] [والظلمة]، والوجود يشهد ببطلانه. فنور الأنوار لما [لم] يتصور أن يحصل به على وحدته كثرة، ولا إمكان لحصول ظلمة من غاسق أو هيئة ولا نورين، فأول ما يحصل منه نور مجرد واحد. ثم لا يمتاز من [عن] نور الأنوار بهيئة ظلمانية مستفادة عن[من] نور الأنوار، فتعدد [فيتعدد] جهات نور الأنوار مع ما بُرهن من أن الأنوار سيّما المجردة غير مختلفة الحقائق [الحقايق]. فإذاً التمييز بين نور الأنوار وبين نور [النور] الأول الذي حصل منه، ليس إلا بالكمال والنقص، وكما أن المحسوسات النور المستفاد لا تكون [يكون] كالنور المفيد في الكمال، فالأنوار المجرّدة حكمها كذا. والأنوار العارضة قد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد وإن اتحد القابل واستعداده، كحائط [كحايط] واحد يقبل النور من الشمس ومن السراج، أو ما ينعكس من الزجاج على الأرض من شعاع الشمس، وبيّن أن الأرض تقبل [يقبل] من الشمس أتم مما انعكس عليها من الزجاج أو ما يقبل من السراج، ولا يخفى أن التفاوت في الكمال والنقص بينهما ليس إلا لتفاوت المفيدين ها هنا [هيهنا]. وقد يكون الفاعل واحداً ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل، كما يقع من شعاع الشمس على البلور والسبج أو الأرض[٢] [والشبح والأرض]، فإن الذي يقبل البلور أو السبج [الشبح] مثلاً أتم. فالنور [٣] [والنور] المجرد لا قابل له؛ فما وراء نور الأنوار كماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعله. وكمال نور الأنوار لا علة له، بل هو النور المحض الذي لا يشوبه فقر ولا نقص.

(أ) «فلا يصدر عنه بلا واسطة، فأول ما يجب به جوهر عقلاني وحداني هو الأمر الأول، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾. [سورة القمر، آية ٥٠]. وهو نوره الأعلى». (كتاب التصوف، في الصادر الأول، ص ١٠١).

(١٣٧) سؤال: الماهية النورية من حيث هي لا تقتضي الكمال، فتخصصها بنور النور ممكن معلول؟

جواب: هي كلية ذهنية لا خصص [تخصّص] نفسها بخارج، وما في العين شيء واحد ليس أصل وكمال، وللذهني اعتبارات لا صور [تتصور] على العيني.

(١٣٨) وما قيل: «إن القائم [القايم] بذاته لا يقبل الكمال والنقص» تحكّم قد سبقت الإشارة إليه. بلى الأنوار العارضة على الأنوار المجرّدة، – التي سنشير إليها –، يكون التفاوت بينها من وجهين: رتبة الفاعل والقابل. فثبة [فثبت] أن أول حاصل بنور الأنوار واحد، وهو النور الأقرب والنور العظيم، وربما سمّاه بعض الفهلوية «بهمن». فالنور الأقرب فقير في نفسه غني بالأول. ووجود نور من نور الأنوار ليس بأن ينفصل منه شيء، فقد علمت أن الانفصال والاتصال من خواص الأجرام، وتعالى نور الأنوار عن ذلك، ولا بأن ينتقل عنه شيء إذ الهيآت [الهيئات] لا تنتقل، وعلمت استحالة الهيآت [الهيئات] على نور الأنوار. وقد ذكرنا لك فصلاً يتضمن أن الشعاع من الشمس ليس إلا على أنه موجود به فحسب. فهكذا ينبغي أن تعرف في كل نور شارق عارض أو مجرّد، ولا وهم [تتوهم] فيه نقل عرض أو انفصال جسم.

فصل
في أحكام هذه[٤] البرازخ

(١٣٩) اعلم أن الإشارات [للإشارات] في جميع الجوانب غايات، وأنه إن لم يكن برزخ محيط بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك، – وقد تبين لك تناهي المترتبات المجتمعة الجرمية وغيرها، – لكانت الحركة والإشارة عند عبورها وخروجها عن جميع الأجسام واقعة إلى لا شيء، والعدم لا يتصور الإشارة إليه. وسواء كان محيطاً بالكل قابلاً للانفصال أو برازخ كثيرة متألّفة، فإن كل واحد من هذه البرازخ –، وإن فُرض أنه غير ممكن أن تنفصل –، فلا بدّ من أن تكون مؤتلفة، فيمكن تأليفها

وانقسامها، فتقع [فيقع] الحركة إلى لا [لا محذوفة] شيء[شيء] ولا صوب، وهو محال. والمختلفات لا بدّ من حصول أفرادها أولاً حتى ركب [تركّب]، والبسيط يجعل جسماً واحداً دفعة، ثم يتجزّى إن كان مما يقبل ذلك؛ فلا بدّ من المحيط الغير منفصل الواحد المتشابه ما يفرض له أجزاء في الوهم. ولا يحصل من نفسه جهتان مختلفتان، فإنه واحد متشابه لا يحصل من نفسه إلا جهة واحدة وهي [وهو] العلو، وكل ما قرب منه فهو العالي. فإذاً لا يكون الأسفل إلا في غاية البعد عنه، وهو المركز، وهذا هو البرزخ المحيط.

(١٤٠) ومما يدل على أن ما منه الجهة، المفروض أنه هو لا غير لا ينقسم؛ إن المتحرّك إلى فوق لو قسمه، فإما أن يتحرّك بعد عبور أقرب جزئيه [جزأيه] إلى فوق، وحينئذٍ لا يكون الفوق إلا الجزء الأبعد؛ أو يتحرك من الفوق[٥]، فلا تكون [يكون] جهةَ الفوق إلا من الجزء الأقرب. فعلى التقديرين يصير جملة ما يفرض جهة جزؤه هو الجهة، فيكون الجزء الآخر لا مدخل له. وكلامنا في عين ما منه الجهة التي [الذي] لا نأخذ معه ما لا مدخل له في الجهة. وليس هذا كالسفل المتعيّن بمركزية المحدد، إذا وصل المتحرّك إلى غايته، صار بحصة [لحصة] حجمه من الكل له السفلية القصوى بذاته. وكل شيء نسب إلى مكان بأنه فيه، يكن [يكون] مكانه غيره وغير أجزائه، ويصح تبدل أجزائه بالنسبة إلى أجزاء ما فُرض مكاناً له، إن لم يمكن الانتقال بالكلية كما في الأفلاك، أو النقل بالكلية كما في غيرها. فإذن المكان هو باطن حاوية [حاويه] الأقرب، وما لا حاوي له لا مكان له.

فصل

[في بيان أن حركات الأفلاك إرادية

وفي كيفية صدور الكثرة عن نور النوار [الأنوار]]

(١٤١) البرزخ الميت لا يدور بنفسه؛ فإن كل ما له مقصد يقصده ويصل إليه ويفارقه بنفسه، فليس بميت. إذ الموات إذا قصد بنفسه طبعاً إلى شيء لا يفارق

مطلوبه. فإنه يلزم منه أن يكون طالباً بالطبع لما يهرب عنه طبعاً، وهو محال. والبرازخ العلوية كل نقطة تقصدها تفارقها [ولا] قاسر لها، إذ لا سلطة(٦) [سلطنة] للسافل على العالي. وليس بعضها مزاحماً للبعض، إذ لا مدافعة بين المحيط والمحاط اللذين كل(٧) [واحد] منهما لا يفارق موضعه، كيف ولها حركات مختلفة ويشارك الكل في حركة يومية؟ وليست الحركة اليومية قسرية، فإن القسرية لا تتمكن(٨) [تمكّن] من حركة أخرى، ولا يتحرك الجسم في حالة واحدة بحركتين مختلفتين بذاته، فلا بدّ وأن يكون شيء من حركات الأفلاك بالعرض وشيء منها بالذات، كالمار في السفينة على خلاف حركتها، فيقبل أحدهما بذاته، والآخر بتوسّط ما هو فيه. فلا تكون [يكون] الحركة اليومية – التي اشترك فيها جميع البرازخ السماوية –، إلا من محيط، ولكل واحد حركة أخرى. ومحرّك كل واحد من هذه البرازخ حي بذاته، فيكون نوراً مجرداً. ويلوح لك من هذا أيضاً أن البرازخ مقهورة للأنوار، والأفلاك آمنة من الفساد والشهوات والغضب، فليست الحركة لمراد برزخي، فتكون لمقصد نوري. والكواكب السبعة عهد لها حركات كثيرة، فلا بدّ لها من برازخ كثيرة، وكل هذه غير غنية، بل مفتقرة في تحققها وكمالاتها إلى نور مجرّد.

(١٤٢) ولما لم يصدر من نور الأنوار غير النور الأقرب وليس في النور الأقرب أيضاً جهات كثيرة، – فإنه ترجع [يرجع] الكثرة فيه إلى كثرة جهات ما يقتضيه فيفضي إلى تكثر نور الأنوار [النور]، وهو محال –. وفي البرازخ كثرة، فإن حصل به برزخ واحد ولم يحصل منه نور، توقف [لوقف] الوجود عنده، وليس كذا. إذ في البرازخ كثرة وفي الأنوار المدبّرة كثرة(٩) [كثرة غير موجودة]. وإن حصل من النور الأقرب أيضاً نور مجرّد وهكذا من هذا النور نور مجرّد آخر، فلم يتأد إلى البرازخ. ثم ما دام كل واحد نوراً، فمن حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر الغاسق، فلا بدّ وأن يكون النور الأقرب يحصل به برزخ نور [ونور] مجرّد. فإن له فقراً في نفسه وغنى بالأول. فله تعقل فقره، وهو هيئة ظلمانية له. وهو يشاهد نور الأنوار، ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الأنوار، إذ الحجب(١٠) [الحجاب] إنما تكون [يكون] في البرازخ والغواسق والأبعاد، ولا جهة ولا بعد لنور الأنوار ولا

للأنوار المجردة بالكلية. فبما يشاهد من نور النور، ليستغسق [يستغسق] ويستظلم نفسه بالقياس إليه، فإن النور الأتم يقهر النور الأنقص. فبظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الأنوار بالنسبة إليه، يحصل منه ظل هو البرزخ الأعلى الذي لا برزخ أعظم منه، وهو المحيط المذكور. وباعتبار غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته، يحصل منه نور مجرّد آخر. فالبرزخ ظله والنور القائم [القايم] ضوء منه، وظله إنما هو لظلمة فقره. ولسنا نعني بالظلمة إلا ما ليس بنور في ذاته ها هنا [هيهنا].

قاعدة [في كيفية التكثر]

(١٤٣) النور السافل إذا لم يكن بينه وبين العالي حجاب، يشاهد العالي ويشرق نور العالي عليه، فالنور الأقرب يشرق عليه شعاع من نور الأنوار. فإن قيل: يلزم أن تتكثر[يتكثر] جهة الأنوار[نور الأنوار] بإعطاء الوجود والإشراق، فيقال[١١] [يقال]: الممتنع الموجب للتكثر إنما هو أن يوجد عنه شيئان عن [شيئان عنه عن] مجرد ذاته وليس ها هنا [هيهنا] كذا. أما وجود النور الأقرب، فلذاته فحسب. وأما شروق نوره عليه فلصلوح القابل وعشقه إليه وعدم الحجاب، فها هنا [فهيهنا] جهات كثيرة وعلة قابلية وشرائط [شرايط]. والشيء الواحد يجوز أن يحصل منه لاختلاف أحوال القوابل وتعددها أشياء متعددة مختلفة.

فصل[١٢] [قاعدة]
[في جود نور الأنوار]

(١٤٤) الجود إفادة ما ينبغي لا لعوض، فالطالب لحمدة أو ثواب[١٣] [لحمد وثواب] معاملَ، وكذا المتخلص عن مذّمة ونحوها. فلا شيء أشدّ جوداً ممن هو نور في حقيقة نفسه، وهو متجلٍ وفياض لذاته على كل قابل، والملك الحق[١٤] هو من له

ذات كل شيء، وليست ذاته لشيء، وهو نور الأنوار.

قاعدة [في المشاهدة]

(١٤٥) لما علمت أن الإبصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين، وليس بخروج شيء من البصر، فليس إلا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير. وأما الخيال والمثل في المرايا، وسيأتي[١٥] [فسيأتي] حالها، فإن لها خطباً آخر. وحاصل المقابلة يرجع إلى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر. فإن القرب المفرط إنما يمنع[منع] الرؤية، لأن الاستنارة أو النورية شرط للمرئي، فلا بدّ من النورين: نور باصر ونور مبصر. والجفن لدى الغموض لا تتصور[يتصور] استنارته بالأنوار الخارجة، وليس لنور البصر من القوة النورية ما ينوّره، فلا يرى لعدم الاستنارة. وكذا كل قرب مفرط. والبعد المفرط في حكم الحجاب لقلة المقابلة. فالمستنير أو النور كلما كان أقرب، كان أولى بالمشاهدة ما بقي نوراً أو مستنيراً.

قاعدة أخرى إشراقية
[في أن مشاهدة النور
غير إشراق شعاع ذلك النور على من يشاهده]

(١٤٦) اعلم أن لعينك مشاهدة وشروق شعاع. وشروق الشعاع[١٦] [عليها] غير المشاهدة، فإن الشعاع يقع عليها حيث هي، والمشاهدة للشمس لا تكون إلا مباينة للبصر على مسافة بعيدة حيث كانت الشمس، كما سلفت[١٧] [سبقت] الإشارة إليه. ولو كان الجفن نورياً أو كانت الشمس في القرب مثل الجفن، لزاد الشعاع والمشاهدة أيضاً.

فصل

[في أن لكل نور عال قهراً بالنسبة إلى النور السافل، وللسافل محبة بالنسبة إلى العالي]

(١٤٧) النور السافل لا يحيط بالنور العالي، فإن النور العالي يقهره، أما ليس لا يشاهده. والأنوار إذا تكثرت، فللعالي على السافل قهر، وللسافل إلى العالي شوق وعشق. فنور الأنوار له قهر بالنسبة إلى ما سواه، ولا يعشق غيره ويعشق(١٨) [هو] نفسه، لأن كماله ظاهر له وهو أجمل الأشياء وأكملها، وظهوره لنفسه أشدّ من كل ظهور لشيء بالقياس على غيره ونفسه. وليست اللذة إلا بالشعور [الشعور] بالكمال الحاصل من حيث إنّه كمال وحاصل. فالغافل عن حصول الكمال لا يلتذ. وكل لذة للّلاذ [للاّذّ] إنما هي بقدر كماله وإدراكه لكماله، ولا أكمل ولا أجمل من نور الأنوار، ولا أظهر منه لذاته ولغيره، فلا ألذ منه لذاته وغيره. وهو عاشق لذاته فحسب، ومعشوق لذاته وغيره.

وفي سنخ النور الناقص عشق إلى النور العالي، وفي سنخ النور العالي قهر للنور السافل. وكما لا يزيد ظهور نور الأنوار لذاته على ذاته، فلا تزداد [يزداد] لذته وعشقه على ذاته. وكما لا يقاس نورية غيره إليه، فلا يقاس لذة غيره وعشق غيره إلى لذته بذاته وعشقه لذاته، ولا عشق الأشياء وتلذذها بغيره إلى عشقها وتلذذها به. فانتظم الوجود كله من المحبة والقهر، وسيأتيك تتمة هذا. والأنوار المجرّدة إذا تكثرت، يلزمما [يلزمها] النظام الأتم.

فصل

[في أن محبة كل نور سافل [لنفسه] مقهورة في محبته للنور العال] [العالي]

(١٤٨) فللنور الأقرب مشاهدة لنور الأنوار وشروق منه عليه، ومحبة له ولنفسه،

ومحبة [ومحبته] لنفسه مقهورة في قهر محبة نور الأنوار.

فصل

[في أن إشراق النور المجرّد

ليس بانفصال شيء منه]

(١٤٩) إشراق نور الأنوار[١٩] [النور] على الأنوار المجرّدة ليس بانفصال شيء منه كما تبين لك، بل هو نور شعاعي يحصل منه في النور المجرد على مثال ما مرّ في الشمس على ما يقبل منها. والمشاهدة أمر آخر كما ضربنا لك المثال. فالنور الحاصل في النور المجرّد من نور الأنوار هو الذي نخصّصه باسم «النور السانح» وهو نور عارض. والنور العارض ينقسم إلى: ما يكون[٢٠] في الأجسام، وإلى [ومنه] ما يكون في الأنوار المجرّدة.

فصل

[في كيفية صدور الكثرة

عن الواحد الأحد، وترتيبها]

(١٥٠) النور الأقرب لما حصل منه برزخ ونور مجرّد، ومن هذا نور مجرّد آخر وبرزخ، فإذا أخذ هكذا إلى أن يحصل تسعة أفلاك والعالم العنصري، وتعلم أن الأنوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية، فينتهي الترتيب[٢١] إلى نور لا يحصل منه نور آخر مجرّد [مجرّد آخر][أ]. وإذا صادفنا في كل برزخ من الأثيريات كوكباً، وفي كثرة

(أ) وفي كلمة التصوف للسهروردي ذكر ص ١٠٣، في كيفية صدور العقول والأفلاك. ولما ثبت ذوات مجرّدة بالكلية هي معشوقات للأفلاك، فلا كثرتها ولا كثرة الأفلاك عن أول، فوجب بالأول واحد. والأفلاك أيضاً ثم تجب بواحد؛ إذ لكل فلك معشوق خاص يكون علته. فالعقول ينبغي أن تكون واحداً عن واحد سلسلة، وليس في كل واحد من الجهات، إلا أنه واجب بالأول، وله نسبة إليه، وممكن في ذاته فاقتضى بما يعقل من نسبته إلى الأول، شيئاً أشرف، وهو عقل آخر،

[كرة] الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها، فلا بدّ لهذه الأشياء من أعداد وجهات لا تنحصر عندنا. فتعلم[٢٢] [فعُلم] أن كثرة [كرة] الثوابت لا تحصل من النور الأقرب، إذ لا تفي [يفي] جهات الاقتضاء فيه بالكواكب الثابتة. فهو إن كان من أحد من العوالي، فليس فيه جهات كثيرة سيّما على رأي من يجعل[٢٣] [جعل] في كل عقل جهة وجوب وإمكان لا غير. وإن كان من السوافل، فكيف يتصور أن يكون أكبر من برازخ العوالي وفوقها، وكواكبه أكثر من كواكبها؟ ويؤدي إلى المحالات، فلا يستمر على هذا الترتيب الذي ذكره المشاؤون. وكل كوكب في كثرة[كرة] الثوابت له تخصص لا بدّ له من اقتضاء ومقتض يتخصص به[أ].

(١٥١) فإذن الأنوار القاهرة، - وهي المجردات عن البرازخ وعلائقها [وعلايقها] -، أكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين، [وألف وألفين ومائة الف][٢٤] [محذوفة] ومنها: ما لا يحصل منه برزخ مستقل، فإن البرازخ المستقلة أعدادها أقل من عدد الكواكب، وهي مترتبة. فيحصل من النور الأقرب ثان، ومن الثالث ثالث، وهكذا رابع وخامس إلى مبلغ كثير. وكل واحد يشاهد نور الأنوار ويقع عليه شعاعه. والأنوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض. فكل عال

وباقتضاء ماهيته وإمكانه جرماً جرماً ونفساً، فكانت تعتبر أفلاك، لها تسعة من المبادئ العقلية ومع فلك القمر، عاشر، منه العالم العنصري. وله معاونات من حركات الأفلاك، معدّات للعناصر لاستعدادات مختلفة، فتختلف استعداداتها لكمالات من الواهب. وهذا العاشر سمّاه الحكماء «العقل الفعال»، وهو روح القدس، وهو موجب نفوسنا ومكمّلها، ونسبته إلى كلماتنا كنسبة الشمس إلى الإبصار. وهو الذي قال لمريم: ﴿قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ [سورة مريم، آية ١٩] وهو واهب نوع المسيح.

(أ) راجع (تنبيه) الإشارات ١٢٢.
«مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها - أ - غير مفهوم أن علة ما بحيث يصدر عنها - ب - وإذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم، مختلفتي الحقيقة، فإما أن يكونا من مقوّماته، أو من لوازمه أو بالتفريق. فإن فرضنا من لوازمه عاد الطب جذعاً، فتنتهي هي إلى حيثيتين من مقوّمات العلة مختلفتين إما للماهية، وإما لأنه موجود، وإما بالتفريق، فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة».
يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو إلا شيئاً واحداً بالعدد. [وكأن] هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه. وإنما كثرت مدافعة الناس إياه لإغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية. انتهى.

يشرق على ما تحته بالمرتبة، وكل سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة، حتى أن القاهر الثاني يقبل من نور [النور] السانح من نور الأنوار مرتين: مرة منه بغير واسطة، وباعتبار النور الأقرب مرة أخرى. والثالث أربع مرات: ينعكس مرتان [مرتا] صاحبه عليه، وما يقبل من نور الأنوار بغير واسطة، ومن النور الأقرب. والرابع ثماني مرات: أربع مرات من انعكاس صاحبه، ومرتا الثاني، ومرة من النور الأقرب، من [ومن] نور الأنوار بغير واسطة. وهكذا تتضاعف [يتضاعف] إلى مبلغ كثير، – فإن الأنوار المجرّدة العالية لا تحجب [يحجب] بين السافلة وبين نور الأنوار إذ الحجاب من خاصية الأبعاد وشواغل البرازخ –، مع أن كل نور قاهر يشاهد نور الأنوار، والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع على ما علمت. فإذا تضاعفت الأنوار السانحة هكذا من نور الأنوار، فكيف مشاهدة كل عالٍ وإشراق نوره على سافل [سافل] من غير واسطة وبواسطة متضاعف [متضاعفة] الانعكاس.

(١٥٢) واعلم أن الأشعة البرزخية إذا وقعت على برزخ، يشتد النور فيه لأعداد. وقد يجتمع في محل واحد ما لا مايز [يتمايز] أعداده إلا بتمايز العلل، كأشعة سُرُج في حائط [حايط]، فيقع الظن عن بعضها مع بقاء بعض، وليس هذا كشيء يشتد من مبدأ [مبدءٍ] واحد أو عن مبدأين[مبدءين]، ويبقى بعدهما الشدة؛ ولا كأجزاء علة لواحد كيف كان. وقد تجتمع [يجتمع] إشراقات ما كثيرة في محل واحد مثل شوقين على شيئين في محل واحد [٢٥] [هيهنا]، ولكن لا علم للبرزخ بزيادة من كل إشراق، بخلاف ما إذا كانت الإشراقات المتعددة على حي لا تغيب عنه ذاته [يغيب ذاته عنه]، ولا ما يشرق عليه ولا ما يزداد من كل واحد. فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وعظمته [وعظم] الأشعة التامة، وهي القواهر الأصول الأعلين [الأعلون]. ثم يحصل من هذه الأصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها، كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات، وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها، وكذا بمشاركة جهة القهر معها، وكذا بمشاركة جهة المحبة معها، وبمشاركات أشعة قاهرة[٢٦] [قاهر واحد] بعضها مع بعض، وبمشاركات أشعة أنوار قاهرة ومشاهداتها بعضها مع بعض[٢٧] [غير موجودة]، وبمشاركات ذواتها [ذوتها] الجوهري، وبمشاركات بعض أشعة

بعض مع بعض أشعة غيره عدداً[٢٨] [أعداد]. فبمشاركات[٢٩] [وبمشاركات] أشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة في الجميع مع جهة الفقر يحصل الثوابت وكرتها وصور الثوابت المتناسبة باعتبار مشاركة أشعة بعض مع بعض. وبمشاركات الأشعة مع جهة الاستغناء والقهر والمحبة والمناسبات العجيبة بين الأشعة الشديدة الكاملة والبواقي تحصل [يحصل] الأنوار القاهرة أرباب الأصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسائط [البسايط] والمركبات العنصرية وكل ما تحب [تحت] كرة الثوابت.

(١٥٣) فمبدأ كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو «صاحب الطلسم» والنوع القائم [القايم] النوري. وبحسب ما يقع أرباب الطلسمات تحت أقسام المحبة والقهر والاعتدال لمباديها تختلف [لمبادئها يختلف] في الكواكب وغيرها ما يوجد سعدية ونحسية واعتدالاً. والأنواع النورية القاهرة أقدم من أشخاصها أي متقدّمة عقلاً. والإمكان الأشرف يقتضي وجود هذه الأنواع النورية المجردة. والأنواع ليست في عالمنا عن مجرّد الاتفاقات، فإنه لا يكون من الإنسان غير الإنسان، ومن البُر غير البُر. فالأنواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرّد الاتفاق ولا عن مجرّد تصور نفوس محرّكة للفلك وغايات، لأن تصوراتها من فوقها، إذ لا بدّ من علل لها. وما سمّوه «عناية» سنبطله. والصور النوعية المنتقشة في المجردات القاهرة المطابقة لما تحتها غير صحيحة، إذ هي لا تنفصل [تنفعل] عما تحتها ولا تكون [يكون] الصور العارضة في بعضها حاصلة عن صور عارضة في بعض، فإنه ينتهي إلى تكثر نور الأنوار. فلا بدّ أن [وأن] يكون نوعها قائماً [قايماً] بذاته في عالم النور ثابتاً.

(١٥٤) ولا يتصور أن توجد [يوجد] الأنوار القاهرة المتكافئة عن نور الأنوار معاً، إذ لا تصور للكثرة عنه، فلا بدّ من متوسّطات مترتبة طولية. وليست القواهر العالية المترتبة أصحاب أصنام متكافئة، فيجب أن يكون أصحاب الأصنام المتكافئة عن الأعلين، وتكثرها بمناسبات أشعة في الأعلين. وإن كان يتصور فضيلة ما في أصحاب الطلسمات ونقص ما لأجل كمال الأشعة المقتضية بها [لها] ونقصها، فيقع في أصحاب [أصحاب محذوفة] الطلسمات[٣٠] مثلها حتى يكون [نوع] متسلطاً على نوع من وجه لا من جميع الوجوه. ولو كانت الترتيبات الحجمية في

الأفلاك للأعلين[٣١] [عن الأعلين] المترتبين، لكان المريخ أشرف من الشمس مطلقاً ومن الزهرة، وليس كذا. بل بعضها أعظم كوكباً وبعضها أعظم فلكاً وبينها تكافؤ من وجوه أخرى. فبين أربابها، - أي أصحاب الأصنام -، أيضاً كذا. والفضائل [والفضايل] الدائمة [الدايمة] الثابتة ونحوها لا تبتنى على الاتفاقات، بل على مثل[٣٢] [مثل محذوفة] مراتب الفلك[٣٣] [العلل].

(١٥٥) فالأنوار المجردة تنقسم إلى أنوار قاهرة، وهي التي لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع ولا بالتصرف[٣٤] [بالتصريف]؛ - وفي الأنوار القاهرة أنوار قاهرة أعلون وأنوار قاهرة صورية أرباب الأصنام -؛ وإلى أنوار مدبّرة للبرازخ، وإن لم تكن منطبعة فيها، يحصل [تحصل] من كل صاحب صنم في ظله البرزخي باعتبار جهة عالية نورية، - والبرزخ إنما هو من جهة فقرية -، إذا كان برزخه قابلاً لتصرف نور مدبر. والنور المجرّد لا يقبل الاتصال والانفصال، فإن الانفصال وإن كان عدم الاتصال، لا يقال إلا فيما يمكن فيه الاتصال. والأعلون جهات فقرهم تظهر في البرزخ المشترك، وتظهر [ويظهر] أيضاً في أصحاب الطلسمات جهات فقر الأعلين بجهة فقرية تنقص من نوريته. والفقر في السافلين أكثر منه في الأعلين. والنهاية في المترتبات [الترتيبات] واجبة، فلا يلزم من كل قاهر قاهر، ولا عن كل كثرة كثرة، ولا عن كل شعاع شعاع، وينتهي النقص إلى ما لا يقتضي شيئاً أصلاً، وإن كان لزوم الكثرة إنما يتصور عن كثرة ولزوم القاهر عن قاهر.

(١٥٦) وإذا كانت الأفلاك حية ولها مدبّرات، فلا تكون [يكون] مدبّراتها عللها، إذ لا تستكمل [يستكمل] العلة النورية بالجوهر الغاسق. ولا يقهرها الغاسق بالعلاقة، فإنّ النور المدبر مقهور من وجه بالعلاقة. فيكون مدبّرها نوراً مجرّداً قد نسمّيه «النور الأسفهبد». وهذا يرشدك إلى أنه لمّا كان من لدن الأول ضرورياً[٣٥] [ضروري] جهات قهر ومحبة، وفي القواهر جهتا استغساق فقري واستنارة، فتركّبت الأقسام في المعلولات، فصارت هكذا: نور الغالب عليه القهر؛ ونور الغالب عليه المحبة، وغاسق فيه القهر من المستنيرات الكوكبية[٣٦] [في الكواكب]، وغاسق الغالب فيه المحبة أيضاً من المستنيرات الكوكبية، وغواسق غير مستنيرة الغالب فيها

القهر وهي الأثيريات المتأبية عن الفساد المؤثرة، وغواسق الغالب عليها المحبة والذل وهي العنصرياة [العنصريات] المطيعة لها العاشقة لأضوائها القبيحة عند احتجابها عنها. ثم النار لما قربت من الأثيريات، لزمها أيضاً قهر على ما تحتها. وسنذكر شرح ذلك إن شاء الله تعالى.

(١٥٧) واعلم أن لكل علة نورية بالنسبة إلى المعلول محبة وقهر [وقهراً]، والمعلول بالنسبة إليه[٣٧] [إليها] محبة يلزمها ذل. ولأجل ذلك صار الوجود بحسب تقاسيم النورية والغاسقية، والمحبة والقهر، والعز[٣٨] اللازم للقهر بالنسبة إلى السافل والذل اللازم للمحبة بالنسبة إلى العالي واقعاً على أزواج[٣٩] [ازدواج]، كما قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[٤٠][أ].

فصل
[في تتمة الكلام على الثوابت وبعض الكواكب]

(١٥٨) ولما لم يكن ترتيب الثوابت واقعاً على جزاف، فيكون ظلاً لترتيب عقلي. ومن الترتيبات، - بل ومن الكواكب في الثوابت -، ما لا يحيط البشر به علماً. وعجائب [وعجايب] عالم الأثير ونسب الأفلاك وحصرها في عدد بحيث يتيقن أمر صعب، ولا مانع من [عن] أن يكون وراء[٤١] [فلك] الثوابت عجائب [عجايب] أخرى وكذا في فلك الثوابت ولا [لا] يدركها[٤٢] [ندركها].

(١٥٩) واعلم أنه لا ميّت في عالم الأثير. وسلطان الأنوار المدبّرة العلوية وقوتها تصل إلى الأفلاك بتوسّط الكواكب. ومنها ينبعث القوى، والكواكب[والكوكب] كالعضو الرئيس المطلق. و«وهورَخش» الذي هو طلسم «شهرير» نور شديد الضوء، فاعل النهار، ورئيس السماء، واجب تعظيمه في سُنّة الإشراق. وما ازداد على الكواكب بمجرد المقدار والقرب، بل بالشدة، فإن ما يتراءى [يترأى] من

(أ) سورة الذاريات، آية ٤٩.

الثوابت بالليل وباقي السيارات مقدار مجموعها أكثر من الشمس بما لا يتقايس ولا يفعل النهار.

فصل

[في بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الإشراق]

(١٦٠) لما تبيّن أن الإبصار ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج شيء، بل كفى عدم الحجاب بين الباصر والمبصَر، فنور الأنوار ظاهر لذاته على ما سبق، وغيره ظاهر له ﴿لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ﴾[٤٣][أ]. إذ لا يحجبه شيء عن شيء؛ فعلمه وبصره واحد ونوريته قدرته، إذ النور فيّاض لذاته.

(١٦١) والمشاؤون وأتباعهم قالوا: علم واجب الوجود ليس زائداً [زايداً] عليه، بل هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة. وقالوا: وجود الأشياء عن علمه بها[ب]. فيقال لهم: إن علم ثم لزم من العلم شيء، فيتقدّم العلم على الأشياء وعلى عدم الغيبة عن الأشياء، فإن عدم الغيبة عن الأشياء يكون بعد تحققها. وكما أن معلوله غير ذاته، فالعلم[٤٤] [فكذلك العلم] بمعلوله غير علمه[٤٥] بذاته. وأما ما يقال: «إن علمه بلازمه منطو في علمه بذاته» لا طائل [طايل] تحته، فإن علمه سلبي عنده، فكيف يندرج العلم بالأشياء في السلب؟ والتجرّد عن المادة سلبيّ، وعدم الغيبة أيضاً سلبي، فإن عدم الغيبة لا يجوز أن يعني به الحضور، إذ الشيء لا يحضر عند ذاته، – فإن الذي حضر غير من يكون عنده الحضور فلا يقال إلا في شيئين –، بل أعم؛ فكيف يندرج العلم بالغير في السلب؟ ثم الضاحكية شيء غير الإنسانية،

(أ) سورة سبأ، آية ٣.

(ب) تذنيب الإشارات (٣١٥– ٣١٦).

«فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل. فيعرض لصفة ذاته أن تتغير؛ بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدّس العالي عن الزمان والدهر».

«ويجب أن يكون عالماً بكل شيء لأن كل شيء لازم له بتوسط أو بغير وسط، يتأدى إليه بعينه مداره الذي هو تفصيل قضائه الأول، تأدياً واجباً إذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت».

فالعلم بها غير العلم بالإنسانية. والضاحكية علمها عندنا ما انطوى في الإنسانية[٤٦] [بالإنسانية]، فإنها ما دلّت مطابقة أو تضمناً عليها، بل دلالة خارجية. فإذا علمنا الضاحكية، احتجنا إلى صورة أخرى، ودون تلك الصورة معلومة لنا بالقوة. وأما ما ضربوا من المثال في الفرق بين العلم التفصيلي بمسائل وبين العلم بالقوة بها وبين مسائل ذكرت فوجد الإنسان من نفسه علماً لجوابها [بجوابها] لا ينفع. فإن ما يجده[٤٧] [يجد] الإنسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب لهذه المسائل المذكورة. وهذه القوة أقرب مما كانت قبل السؤال، فإن للقوة مراتب، ولا يكون عالماً بجواب كل واحد على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كل واحد واحد. وواجب الوجود منزّه عن هذه الأشياء، ثم إذا كان «جيم» غير «باء»، فسلب ما كيف يكون علماً بهما وعناية بكيفية ما يجب أن يكونا عليه من النظام؟ وإن كان علمه بالأشياء حاصلاً من الأشياء، فليطلب العناية المتقدّمة على الأشياء والعلم المتقدّم.

(١٦٢) فإذن الحق في العلم هو قاعدة الإشراق، وهو أن علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له إما بأنفسها أو متعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبّرات العلوية. وذلك إضافة، وعدم الحجاب سلبي. والذي يدل على أن هذا القدر كاف، هو أن الإبصار إنما كان لمجرّد [بمجرّد] إضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب. فإضافته إلى كل ظاهر له إبصار وإدراك له. وتعدد الإضافات العقلية لا يوجب تكثراً في ذاته. وأما العناية[أ]، فلا حاصل لها. وأما النظام، فلزم من عجيب الترتيب والنسب اللازمة عن المفارقات وأضوائها المنعكسة كما مضى. وهذه العناية كما [مما] كانوا يبطلون بها قواعد أصحاب الحقائق [الحقايق] النورية ذوات الطلسمات، وهي في نفسها غير صحيحة. وإذا بطلت، تعين أن يكون ترتيب البرازخ عن ترتيب [تراتيب] الأنوار المحضة

(أ) (إشارة) «فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على أحسن النظام، وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به، فيكون وفق المعلوم في أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق. فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل» (الإشارات، ٣١٨).

وإشراقاتها المندرجة في النزول العلّي الممتنع في البرازخ.

(١٦٣) واعلم أنه إذا كان في سطح ما سواد وبياض، يتراءى البياض أقرب لأنه أشبه بالظاهر الأشبه بالقريب، والسواد أبعد لمقابل ما قلنا. ففي عالم النور المحض المنزّه عن بعد المسافة كل ما كان أعلى في مراتب العلل، فهو أدنى إلى الأدون لشدة ظهوره. فسبحان الأبعد الأقرب الأرفع الأدنى! وإذا كان هو أقرب، فهو أولى(٤٨) بالتأثير في كل ذات وكمالها، والنور هو مغناطيس القرب.

فصل

[في قاعدة الإمكان الأشرف] [على ما هو سنة الإشراق]

(١٦٤) ومن القواعد الإشراقية أن الممكن الأخس إذا وُجد، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وُجد. فإنّ نور الأنوار إذا اقتضى الأخس الظلماني بجهته الوحدانية، لم يبق جهة اقتضاء الأشرف. فإذا فُرض موجوداً، يستدعي جهة تقتضيه أشرف مما عليه نور الأنوار، وهو محال. والأنوار المجرّدة المدبّرة في الإنسان برهنا على وجودها؛ والنور القاهر، - أعني المجرّد بالكلية -، أشرف من المدبّر وأبعد عن علائق [علايق] الظلمات، فهو أشرف. فيجب أن يكون وجوده أولاً. فيجب أن تعتقد في النور الأقرب والقواهر والأفلاك والمدبّرات ما هو أشرف وأكرم بعد إمكانه، وهي خارجة عن عالم الاتفاقات، فلا مانع لها عما هو أكمل لها.

(١٦٥) ثم عجائب [عجايب] الترتيب واقعة في عالم الطلسمات [الظلمات] والبرازخ، والنسب بين الأنوار الشريفة أشرف من النسب الظلمانية، فتجب قبلها. وأتباع المشائين اعترفوا بعجائب [بعجايب] الترتيب في البرازخ، وحصروا العقول في عشرة. فعالم البرازخ يلزم أن يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيباً، والحكمة فيه أكثر على قواعدهم، وليس هذا بصحيح. فإن العقل الصريح يحكم بأن الحكمة في عالم النور ولطائف [ولطايف] الترتيب وعجائب [وعجايب] النسب واقعة أكثر مما هي في عالم الظلمات، بل هذه ظل لها. والأنوار القاهرة وكون مبدع الكل نوراً

وذوات الأصنام من الأنوار القاهرة شاهدها المجرّدون بانسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيرة. ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم، ولم يمكن [يكن] ذو مشاهدة مجرّد [ومجرّد] إلا اعتراف [اعترف] بهذا الأمر. وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا. وأفلاطون، ومن قبله مثل سقراط، ومن سبقه مثل هرمس وأغاثاذيمون وأنباذقلس، كلهم يرون [يرؤون] هذا الرأي. وأكثرهم صرّح بأنه شاهدها في عالم النور. وحكى أفلاطون عنه [عن] نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدها، وحكماء الهند والفرس [الفرس والهند] قاطبة على هذا. وإذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في أرصادهم الروحانية؟

(١٦٦) وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء، عظيم الميل إليها، وكان مصراً على ذلك ﴿لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾[أ](٤٩). ومن لم يصدق بهذا ولم تقنعه [يقنعه] الحجة، فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهد. فعسى تقع [يقع] له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت، ويرى الذوات الملكوتية والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون والأضواء الميناوية(٥٠) [المينُوية] ينابيع الخرة [الـ «خرّة»] والرأي[ب] التي عنها أخبر [أخبر عنها] زرادشت. ووقع خلسة الملك الصديق كيخسرو المبارك إليها، فشاهدها. وحكماء الفرس كلهم كانوا [محذوفة] متفقين(٥١) [متفقون] على هذا، حتى أن الماء كان عندهم [له] صاحب صنم من الملكوت وسمّوه «خُرداد» وما للأشجار سمّوه «مُرداد» وما للنار سمّوه «أُرديبهشت»، وهي الأنوار التي أشار إليها أنباذقلس وغيره.

(١٦٧) ولا تظن أن هؤلاء الكبار أولي الأيدي والأبصار ذهبوا إلى أن الإنسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو موجود بعينه في الكثيرين. فكيف يجوّزون أن يكون شيء ليس متعلقاً بالمادة ويكون في المادة؟ ثم يكون شيء واحد بعينه في مواد كثيرة وأشخاص لا تحصى؟ ولا أنهم حكموا بأن صاحب الصنم الإنساني مثلاً إنما

(أ) سورة يوسف، آية ٢٤.

(ب) الرؤى. (المحقق).

أوجد لأجل ما تحته حتى يكون قالباً له، فإنهم أشد الناس مبالغة في أن العالي لا يحصل لأجل السافل؛ فإنه لو كان كذا مذهبهم، للزمهم أن يكون للمثال مثال آخر إلى غير النهاية.

(١٦٨) ولا تظن أنهم يحكمون بأنها مركّبة حتى يقال: إن [إنه] يلزم أن ينحل [تنحل] وقتاً ما، بل هي ذوات بسيطة نورية، وإن لم يتصور أصنامها إلا مركّبة. وليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه. فإن المشائين سلّموا أن الإنسانية في الذهن مطابقة للكثيرين، وهي مثال ما في الأعيان مع أنها مجردة وما في الأعيان غير [هي غير] مجرّدة، وهي غير متقدّرة ولا متجوهرة بخلاف ما في الأعيان. فليس من شرط المثال المماثلة بالكلية. ولا يلزمهم أيضاً أن يكون للحيوانية مثال وكذا كون [الكون] الشيء ذا رجلين، بل كل شيء يستقل بوجوده له أمر يناسبه من القدس. فلا يكون لرائحة [الرايحة] المسك مثال وللمسك آخر، بل يكون نور قاهر في عالم النور المحض له هيئة [هيئات] نورية من الأشعة وهيئات من المحبة واللذة والقهر، وإذا وقع ظله في هذا العالم، يكون صنمها [صنمه] المسك مع الرائحة [الرايحة] أو السكر مع الطعم أو الصورة الإنسانية مع اختلاف أعضائها على المناسبة المذكورة من قبل.

(١٦٩) وفي كلام المتقدّمين تجوزات، وهم لا ينكرون أن المحمولات ذهنية وأن الكليات في الذهن. ومعنى قولهم: «إن في عالم العقل إنساناً كلياً»، أي نوراً قاهراً فيه اختلاف أشعة متناسبة يكون ظله في المقادير صورة الإنسان؛ وهو كلي لا بمعنى أنه محمول، بل بمعنى أنه متساوي نسبة الفيض على هذه الأعداد، وكأنه الكل وهو الأصل.

وليس هذا الكلي ما نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشركة، فإنهم معترفون بأن له ذاتاً متخصّصة، وهو عالم بذاته، فكيف يكون معنى عاماً؟ وإذا سمّوا في الأفلاك كرة كلية وأخرى جزئية، لا يعنون به الكلي المشهور في المنطق، فتعلّم هكذا.

(١٧٠) وأما الذي احتج به بعض الناس في إثبات المُثُل من «أن الإنسانية بما هي إنسانية ليست بكثيرة فهي واحدة» كلام غير مستقيم. فإنّ الإنسانيّة بما هي إنسانيّة لا تقتضي الوحدة والكثرة، بل هي مقولة عليهما جميعا. ولو كان من شرط مفهوم

الإنسانيّة الوحدة، فما كانت الإنسانيّة مقولة على الكثيرين[٥٢]. وليس إذا لم تقتض [يقتض] الإنسانيّة الكثرة يكون لااقتضاء [لا اقتضاء] كثرتها اقتضاء الوحدة، بل نقيض الكثرة اللاكثرة، وعدم اقتضاء الكثرة ليس اقتضاء اللاكثرة، ونقيض اقتضاء الكثرة إنما هو لا اقتضاء الكثرة، فيجوز صدقه مع الاقتضاء [لا اقتضاء] الوحدة. ثمّ الانسانيّة الواحدة المقولة على الكلّ إنّما هي في الذهن، لا تحتاج [يحتاج] لأجل الحمل إلى صورة أُخرى. وما قيل: «إنّ الأشخاص فاسدة والنوع باق» لا يوجب أن يكون أمراً كلّيّاً قائماً [قايماً] بذاته، بل للخصم أن يقول: إن [إن، محذوفة] الباقي صورة في العقل وعند المبادئ. ومثل هذه الأشياء إقناعيّة.

(١٧١) وليس اعتقاد أفلاطون وأصحاب المشاهدات بناء على هذه الإقناعيات، بل على أمر آخر. وقال أفلاطون: «إني رأيت عند التجرّد أفلاكاً نورانية». وهذه التي ذكرها بعينها السموات العلى التي يشاهدها بعض الناس في قيامتهم ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لله الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[٥٣][أ]. ومما يدل على أنهم يعتقدون أن مبدع الكل نور وكذا عالم العقل، ما صرّح به أفلاطون وأصحابه: أن النور المحض هو عالم العقل. وحكى عن نفسه أنه يصير في بعض أحواله، بحيث يخلع بدنه ويصير مجرّداً عن الهيولى، فيرى في ذاته النور والبهاء، ثم يرتقي إلى العلة الإلهية المحيطة بالكل. فيصير كأنه موضوع فيها معلّق بها، ويرى النور العظيم في الموضع الشاهق الإلهي. ما هذا مختصره إلى قوله: «حجبت الفكرة عني ذلك النور».

وقال شارع العرب والعجم: «إن لله سبعاً وسبعين حجاباً من نور، لو كُشفت عن وجهه لأحرقت سُبُحات وجهه ما أُدرك بصره». وأُوحى إليه: ﴿الله نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[٥٤][ب]. وقال: «إن العرش من نوري».

ومن الملتقط عن الأدعية النبوية: «يا نور النور! احتجبت دون خلقك، فلا يدرك نورك نور. يانور النور! قد استنار بنورك أهل السموات واستضاء بنورك

(أ) سورة إبراهيم، آية ٤٨.

(ب) سورة النور، آية ٣٥.

أهل الأرض. يا نور النور! خامد بنورك كل نور». ومن الدعوات المأثورة «أسألك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك». ولست أورد هذه الأشياء لتكون حجة، بل نبّهت بها تنبيهاً، والشواهد من الصحف وكلام الحكماء الأقدمين مما لا يحصى.

قاعدة [في بيان جواز صدور البسيط عن المركّب]

(١٧٢) النور القاهر(أ) يجوز أن يحصل منه باعتبار أشعته أمر لا يماثله، بل يصدر ما يصدر عن بعض الأعلين من ذاته وباعتبار أنوار كثيرة شعاعية فيه، فتصير كجزء للعلة، فيحصل من المجموع المعلول مخالفاً له. ثم المعلول يقبل من أشعة أخرى مما يقبل(٥٥) [قبلت] علته وزيادة شعاع من علته، فيقع اختلافات كثيرة في القواهر. ويجوز أن يحصل من مجموع أمور غير ما يحصل من أفرادها، ويجوز أن يكون البسيط حاصلاً من أشياء مختلفة.

قاعدة [في بيان أقسام أرباب الأصنام]

(١٧٣) ومن القواهر النازلة ما يقرب من النفوس، وكما أن من النفوس ما احتاج إلى توسّط الروح النفساني، ومنها [ومنه] ما يكون من شدة نقصه لا يحتاج إلى ذلك، – كالنفس النباتية–، ومن المعادن ما قرب من هيئة النبات، – كالمرجان –، ومن النبات ما قرب من الحيوان، كالنمل [كالنخل]؛ ومن الحيوان [الحيوانات] ما قرب من الإنسان في كمال القوة الباطنة وغيرها، – كالقرد وغيره –. فالطبقة العالية نازلها يقرب من السافلة [الطبقة السافلة]، والطبقة السافلة، عاليها في جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية. ومن الأنوار المتصرّفة البشرية ما كاد يكون عقلاً، وفي النزول منها

(أ) الأنوار القاصرة هي بمثابة مثل المثل عند أفلاطون. وقد كانت عشرة عند أفلاطون فتكثرت عند السهروردي وصارت لا حصر لها عددياً.
وهناك أنوار طولية وأنوار عرضية عند السهروردي. اعتبر السهروردي أن هناك علاقة بينها والاختلاف يكون في الشدة والضعف لا النورية.
فالأنوار الطولية هي عند أفلاطون مثل المثل، بينما الأنوار العرضية هي أرباب الأصنام النوعية.

ما كاد يكون كبعض البهايم؛ فمن القواهر النازلة ما كاد يكون نوراً متصرّفاً، فلا [ولا] يستحق أن يكون دونه نور مجرّد آخر يتصرّف هو فيه لنقصها [النقص] في جوهره. والأنوار القاهرة وإن كان سافلها يتضاعف فيه جهات الإشراق، إلا أن الضعف الذي في الجوهر لا ينجبر بالنور المستفار [المستعار]، لا سيما إذا كان ذلك النور من العوالي. فالأنوار القاهرة التي توجب العناصر لها عناية بها، أي ليس بينها وبين صنمها واسطة أخرى مثل النور المتصرّف لنقصها وقصورها عن إفادة نور مجرّد، ولعدم استعداد الصنم أيضاً. وكذا غيرها من مركّبات الجمادات.

فصل

[في بيان عدم تناهي آثار العقول وتناهي آثار النفوس]

(١٧٤) ولا تظنن أن الأنوار المجرّدة من القواهر والمدبّرات لها مقدار، [ووجودها وجود معنوي، عبارة غير موجودة] إذ كل مقدّر [متقدّر] برزخي[٥٦]، فلا يدرك ذاته لما سبق، بل هي أنوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه. وكلها متشاركة[٥٧] [مشاركة] في الحقيقة النورية، كما عرفت. والتفاوت بينها بالكمال والنقص، وينتهي النقص في الحقيقة النورية إلى ما لا يقوم بنفسه، بل تكون هيئه[٥٨] [هيئة][أ] في غيره، وليس بصحيح تشنيع من يقول: إن النور كيفية وعرض ها هنا [هيهنا]، فكيف يقوم بنفسه؟ ولو استغنى بشيء[٥٩] [شيء] من النور عن المحل، لاستغنى الجميع. فإنه لا أصل له، إذ الاستغناء للنور إنما هو لكماله، وكماله لجوهره [بجوهره]، وغاية نقصه بالعرضية والإضافة إلى المحل. فلا يلزم من نقص شيء نقص ما يشاركه في [من] وجه. فإذن التفاوت قد يكون بالمقدار، وقد يكون بالعدد، وقد يكون بالشدة والكمال. والنور المصباحي لما كان مقدار حامله أصغر من مقدار حامل شعاعه، وحوامل الشعاع قد تكون أكثر عدداً منه، فكونه موجباً للشعاع على

(أ) الهيئة هو الظلام الذي يتوقف وجوده على غيره.

أي وجه يُفرض، وتفاوت النورية ليست إلا بالشدة [بالأشدية][٦٠] والكمال. فنور الأنوار شدته وكمال نوريته لا تتناهى، فلا يتسلّط عليه بالإحاطة شيء؛ واحتجابه عنا إنما هو لكمال نوره وضعف قوانا لا لخفائه. ولا خصص [يتخصص] شدته عند حد يمكن أن يتوهم ورائه [وراءه] نور، فيكون له حد وتخصص مستدع لمخصص وقاهر له، بل هو القاهر بنوره وقدرته [وقدرته محذوفة][٦١] لجميع الأشياء. فعلمه نوريته. وقدرته أيضاً نوريته وقهره للأشياء، والفاعلية من خاصية النور. وأما الأنوار القاهرة من المقرّبين، فأنوار [فأنوارها] متناهية، إن عُني بالنهاية أن يكون الشيء ورائه [وراءه] ما هو أتم منه؛ وهي غير متناهية الشدة إن عُني أن لها صلوح أن يحصل منها آثار غير متناهية. فإنّا سنبرهن على دوام البرازخ والحركات الدورية وأن هذه الحركات غير متناهية العدد. والنور المدبّر يجب نهاية آثاره، فإنه إن كان غير متناهي القوة، ما انحبس في علائق [علايق] الظلمات المتناهية الذوات ومتناهية جواذب القوى والشوق الطبيعي، وما جذبها شواغل البرازخ عن الأفق النوري. فهذه الحركات الدائمة [الدايمة] التي هي من الأنوار المتصرّفة، إنما تكون بمدد من الأنوار القاهرة، ولها القوة الغير المتناهية، وهو كمال نوريتها. فإذا كان كذا، فنور الأنوار وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى، وغير المتناهي قد يتطرق إليه التفاوت كما بينا من قبل. وكل واحد من الأنوار المدبّرة في البرازخ يمده صاحبه، وهو النور القاهر الذي هو صاحب الصنم، وهو لا يأخذ المدد الجديد من نور الأنوار، كما سنبرهن عليه أن في عالم القواهر لا يتصور التجدد.

(١٧٥) واعلم أن تضاعف الإشراقات لا بدّ منه ونسبها. ولست أدّعي أن جميع النسب محصورة فيما ذكرته، بل هناك عجائب [عجايب] لا يحيط بها عقول البشر ما داموا متصرّفين في الظلمات. وكل ما فُرض من العجائب [العجايب]، فإن هناك ألطف وأعجب من ذلك. ومن الأدلة على أن هناك أعجب من ذلك هو أنّا عرفنا هذا القدر؛ فلو كان هناك هذا فحسب، لكنا قد أحطنا، – ونحن في الظلمات –، بتدبير نور الأنوار بقياساتنا واستنباطاتنا، وهو محال. بل كوننا في الظلمات مانع عن المشاهدة ورؤية العجائب [العجايب]. وما ذكرناه أنموذج.

(١٧٦) واعلم أنه لم يتصور استقلال النور الناقص بتأثير في مشهد نور يقهره دون غلبة النور التام عليه في نفس ذلك التأثير، فنور الأنوار هو الفاعل الغالب مع كل واسطة، والمحصّل منها فعلها، والقائم [والقايم] على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة، ليس شأن ليس فيه شأنه على أنه قد يتسامح في نسبه الفعل إلى غيره.

المقالــة الثالثــة

في كيفية فعـل نـور الأنـوار والأنـوار القاهـرة ونحوهم [ونحوهم كلمة محذوفة]

وتتميـم القـول في الحركات العلويـة

وفيــه فصــول

فصل

[في بيان أن فعل الأنوار أزلي]

(١٧٧) نور الأنوار والأنوار القاهرة لا يحصل منهم شيء بعد أن لم يحصل، إلا على ما سنذكره. فإن كل ما لا يتوقف على غير شيء إذا وُجد ذلك الشيء وجب أن يوجد، وإلا فهو مما لا يتصور وجوده أو يتوقف [توقف] على غيره، فما كان هو الذي يتوقف [توقف] عليه، وقد فُرض أن التوقف عليه، فهو[1] [وهو] محال. وكل ما سوى نور الأنوار لما كان منه، فلا يتوقف على غيره كما يتوقف شيء من أفعالنا على وقت أو زوالِ مانعٍ أو وجود شرط. فإنّ لهذه مدخلاً في أفعالنا، ولا وقت مع نور الأنوار متقدّماً على جميع ما عدا نور الأنوار، فإن نفس الوقت أيضاً من الأشياء التي هي غير نور الأنوار. فلما كان نور الأنوار، وجميع ما يفرضه «الصفاتية» صفة دائمة [دايمة]، فيدوم بدوامه ما منه، لعدم توقفه على أمر منتظر؛ ولا يمكن في العدم البحت فرض تجدد، مع أن كل ما يتجدد يعود الكلام إليه. فنور الأنوار والأنوار القاهرة ظلالها وأضوائها المجرّدة دائمة. وقد علمت أن الشعاع المحسوس هو من النيّر لا النير من الشعاع، وكلما يدوم النير الأعظم، يدوم الشعاع مع أنه منه.

فصل

[في بيان أن العالم قديم، وأن حركات الأفلاك دورية تامّة]

(١٧٨) كل هيئة لا يتصور ثباتها، هي الحركة. وكل ما لم يكن زماناً ثم حصل، فهو حادث. وكل حادث إذا حدث، فشيء مما توقف عليه هو حادث، إذ لا يقتضي الحادث وجود نفسه، إذ لا بدّ من مرجّح في جميع الممكنات. ثم مرجّحه إن دام مع جميع ما له مدخل في الترجيح، لدام الشيء، فلم يكن حادثاً. ولما كان حادثاً، فشيء مما يتوقف[٢] [توقف] عليه هذا الحادث، حادث؛ ويعود الكلام إلى ذلك الشيء، فلا بدّ من التسلسل، والسلسلة الغير المتناهية مجتمعة وجودها محال. فلا بدّ من سلسلة غير متناهية لا يجتمع آحادها ولا تنقطع، ولا [وإلا] يعود الكلام إلى أول حادث بعد الانقطاع. فينبغي أن يكون في الوجود حادث متجدّد لا ينقطع. وما يجب فيه لماهيته التجدّد [التجدد لماهيته]، إنما هو الحركة. وللحركات المستقيمة حد، إذ البرازخ الغير متناهية غير متصور تحققها. وتعلم أن البرزخ لا يتحرك بطبعه إلا لفقد ملائم [ملايم]؛ فإذا وصل إليه وقف، حتى لو كان البرزخ معه جميع ما يلائمه [يلايمه] ويترجّح وجوده له، فلا يتحرك، إذ لا يطلب ما لا يترجح له وجوده. والقسريات من الحركات إما من الطبع أو الإرادة. وستعلم أن ما تحت فلك القمر مما يمكن أن يكون له حركة إرادية لا يحتمل الحركة الدائمة [الدايمة] ولا بقاء لبرزخه دائماً [دايماً]، لوجوب تحلل هذه التراكيب؛ فلجميع حركات ما تحت الأفلاك مقطع. ولما وجب استمرار حركة دائمة [دايمة] لا تنقطع، فهي للأفلاك وتكون دورية، ويتبين من ذلك دوام حواملها. وقد تكون [يكون] للأفلاك بحسب مبدأ حركته [مبدء حركاتها] المفروض ومنتهى حركتها [حركاتها] وإضافاتها يمين ويسار وغير ذلك من الجهات، ويتعين فيه نقط الإضافات.

(١٧٩) [نكتة] اعلم [واعلم] أن الشمس إذا غربت لم ترجع إلى مشرقها إلا بتمام حركة دورية. ولو رجعت قبل تمام حركة دورية لطلعت من مغربها؛ واعلم [وتعلم] أن النهار ليس إلا من طلوعها، فيتثنّى النهار، وليس كذا. وعلمت وجود المحدّد،

وأن السفل بالمركز والأرض عنده؛ ولو جاوزت المركز من أي جانب فُرض كانت قاصدة إلى العلو ولا يلائمها [يلايمها]، وسيأتيك كيفية أمره. وجميع الحوادث التي عندنا هي من آثار حركات الأفلاك، وهي [فهي] علة حدوث الحوادث، ولا تقع [يقع] الأفلاك تحت الكون والفساد والتركيب من بسائط [بسايط]، وإلا لزم التحلل وعدم دوام الحركات والحدوث الموجب لتقدم حركات وبرازخ أخرى عليها محيطة دائمة.

(١٨٠) واعلم أن الأفلاك في حركاتها ومناسبته [ومناسبات] حركاتها ومقالاتها وغير ذلك أيضاً متشبّهة بمناسبات الأمور القدسية وأشعة الأنوار القاهرة. ولما لم يمكن لها الجمع بين جميع الأوضاع والكواكب كل منها يحجب بعضها عن بعض، فلم يكن [فلا] يمكن[٣] مقابلة بين الكل وعدم حجاب ومناسبة بين الجميع، كما في عالم القواهر، إذ في البرازخ أبعاد وحجب، فحفظت ذلك على سبيل البدل، حتى تصير آتية في الأكوار والأدوار على جميع المناسبات على طريق التعاقب والاستئناف [والاستيناف].

(١٨١) وليس على ما يفرضه أتباع المشائين من أن كل فلك في حركاته الكثيرة متشبّهة بواحد من جميع الوجوه[أ]. فإن الأفلاك كثيرة، وحركاتها مختلفة، والغرض على ما صرّحوا به حركة الكواكب. فالكواكب [فالكوكب] تارة راجعة [راجع]، وتارة مستقيمة[٤] [مستقيم]، وتارة في الأوج، وتارة في الحضيض. وكيف [فكيف] يكون[٥] تشبهاً لشيء [بشيء] واحد، وهم لا يقولون بالإشراقات لكثر [لتكثر] المناسبات النورية؟ فليس إذن حركاتها على اختلاف أحوالها إلا لمناسبات أشعة وأنوار في المعشوقات. وليس نسب بعضها إلى بعض إلا تابعاً لمناسبات المعشوقاة [المعشوقات] بعضها إلى بعض، حتى تأتي في الأكوار والأدوار على النسب القاهرة [القاهرية] التي يمكن التشبه بها، ثم تستأنف؟ والمشاؤون في هذه الشبهات[٦] [التشبهات] اعترفوا بضرب المثال [من المثال] الذي ردوا فيه على المتقدّمين. مما يدل على كثرة المعشوقاة [المعشوقات]، هو أن معشوق الأفلاك في حركاتها لو كان

(أ) الإشارات ٣/ ص ٢٠٨.

واحداً، لتشابهت الحركات. وتعلم أنه إن[7] [لو] كانت البرازخ العلوية بعضها علة للبعض، لكانت المعلولات متشبّهة في حركاتها بالعلل عاشقة لها وليس كذا.

فصل

[في تتمة القول في القواهر الكلية الطولية والعرضية، وفي أزلية الزمان وأبديته]

(١٨٢) ولما كان للأنوار القاهرة ابتهاج بنور واحد هو نور الأنوار، حصل[8] [وحصل] منها برزخ واحد لفقر مشترك. والقواهر التي اقتضت العنصريات نازلة في الرتبة عن القواهر العالية أصحاب البرازخ العلوية، وحصل منها برازخ خاضعة للبرازخ العالية متأثرة عنها طبعاً، ولها مادة مشتركة تقبل الصور المختلفة، فالحركة أيضاً مشتركة في الدورية لتشبّه بمعشوق واحد هو النور الأعلى، وهي متفرقة في الجهات لاختلاف معشوقاتها التي هي الأنوار القاهرة؛ الاشتراكات بإزاء الاشتراكات في السموات والأرض، والافتراقات بإزاء الافتراقات، والمفترقات بإزاء المفترقات؛ فحصلت جهات الفيض كثيرة متناسبة.

(١٨٣) ولتعلم [وليعلم] أن تقدم القواهر بعضها على بعض تقدم عقلي لا زماني. والقواهر لا يقدر البشر على إحصائها وضبط ترتيبها. وليست هي ذاهبة في الطول فحسب، بل منها متكافئة. فإن الأعلين بجهاتها الكثيرة النورية أو مشاركة بعضها مع بعض يجوز أن يصدر[9] عنها وجود أنوار قاهرة متكافئة. ولولا ذلك، ما حصلت أنواع متكافئة. وما يحصل من أنوار [الأنوار] القواهر عن القواهر الأعلين باعتبار مشاهدتها لنور الأنوار ولكل عال، أشرف مما يحصل من جهة الأشعة. وفي الأشعة مراتب [أيضاً] وطبقات. ففي القواهر أصول طولية قليلة الوسائط [الوسايط] الشعاعية والجوهرية، هي الأمهات؛ ومنها عرضية من أشعة وساطئة [وساطية] على طبقات.

(١٨٤) واعلم أن الزمان هو مقدار الحركة إذا جمع في العقل مقدار مقدّمها

[متقدّمها] ومتأخرها. وضُبط بالحركة اليومية، فإنها أظهر الحركات. وتحدس من تأخيرك لأمر، إذا أدّى إلى فوات ما يتضمن تقدمه [تقديمه]، أنّ أمراً ما قد فاتك، وهو الزمان. وتعرف أنه مقدار الحركة لما ترى من التفاوت وعدم الثبات. والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدأ زماني. فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده. فلا يكون نفس العدم، فإن العدم للشيء قد يكون بعد، ولا أمراً ثابتاً يجتمع معه، فهو أيضاً قبلية زمانية، فيكون قبل جميع الزمان زمان، وهو محال. فالزمان لا مبدأ له.

(١٨٥) ومن طريق آخر: [قد]عرفت أن الحوادث تستدعي عللاً غير متناهية لا تجتمع، فاستدعت حركة دائمة [دايمة]، ولا بدّ وأن تكون لمحيط [لمحيط غير واضحة]، وقد عرفت دوامه من طريق آخر. والزمان أيضاً لا مقطع له، إذ يلزم أن يكون له بعد؛ وبعده ليس عدمه، - إذ قد يكون العدم قبلاً [قبل] -، ولا شيئاً ثابتاً، كما سبق. فيلزم أن يكون بعد جميع الزمان زمان، وهو محال. وتعتبر[ويعتبر] القبلية والبعدية بالنسبة إلى الآن الوهمي الدفعي، والزمان الذي حواليه؛ فالأقرب من أجزاء الماضي إليه بعد، والأبعد قبل، والمستقبل بخلاف هذا؛ وإلا يتجه إشكال التشابه.

(١٨٦) والفيض أبدي، إذ الفاعل لا يتغير ولا ينعدم، فيدوم العالم بدوامه. وما يقال: «إن الفيض لو دام، لساوى مبدعه» لا يلزم، لما دريت أن النير يتقدّم على الشعاع. وإن كان قد استدل[١٠] [يستدل] بوجود الشعاع وعدمه على وجود النير قبله وعدمه قبل عدمه فيما يمكن ذلك. أما الموجب في نفسه لا يساوي ما يوجبه بل هو منه وبه.

(١٨٧) وأما ما يقال: «إن الحركات مجتمعة في الوجود لأن كل واحد صار موجوداً، فيكون الكل قد صار موجوداً» ففاسد، إذاً [إذ] الحركات المتعاقبة مستحيلة الاجتماع، ولهذا قد صح عدم النهاية فيها. ولا [فلا] مجموع لها[١١]، فإنه كما وجدت عدمت. وبرهان وجوب النهاية دريت أنه إنما ينساق فيما يمكن اجتماع آحاده وله ترتيب، ولا كذلك الحركات. وفرض المحال ليبتني على جهة استحالته شيء، [قد] عرفت بطلانه. والعلل التي وجب فيها النهاية هي الذوات

الثابتة الفياضة.

(١٨٨) وما يقال: «إن الحركات إن كانت عديمة النهاية، يلزم منه أن يكون كل حادث منها متوقفاً على حصول ما لا يتناهى فلا يحصل»، فهو غلط. لأن المتوقف على الغير المتناهي الذي هو ممتنع، إنما يكون إذا كان الغير المتناهي المترتب لم يحصل بعد؛ فما يتوقف عليه لا يحصل أبداً. أما إذا كان الغير المتناهي ماضياً ويكون الحادث ضروري الوقوع بعده، فهو نفس محل النزاع.

(١٨٩) والذي يقال: «إن الآن هو آخر الماضي فيتناهى» فإن عُني به أنه آخر لا آخر بعده، فهو كلام فاسد. وإن عُني به أنه آخر ويكون بعده أدوار أخرى كل منها آخر ما قبله، فهو صحيح[١٢] [كلام صحيح]. فإنه آخر هذا الماضي وهو[١٣] أول [وأول] ما سيأتي إذا جعل مبدأ، وكل واحد من الزمان في جانبيه، – أعني الماضي والمستقبل –، لا يتناهى. وكثيراً ما يثبتون هؤلاء حكم الجميع بناءا [بناءً] على الحكم على كل واحد كما يقال: كل واحد من الحركات مسبوق العدم [بالعدم]، فالكل كذا [فيلزم منه أن يكون الكل كذا][١٤]. وقد دريت أنه لا يلزم، فإن لك أن تقول: كل واحد من أعداد السواد على هذا المحل ممكن الحصول في زمان واحد محدود. ولا يمكنك أن تقول: الجميع كذا، فلا يلزم من الحكم على كل واحد الحكم على الجميع.

فصل

[في بيان أن حركات الأفلاك لنيل أمر قدسي للذيذ]

(١٩٠) ولما ثبتت الحركات الفلكية دون [وأن] الحركات من أنوار مجرّدة مدبّرة، وأشرنا إلى أن نور [حذف نور] الأنوار المجرّدة المدبّرة دون الأنوار القاهرة المقدّسة عن علائق [علايق] الظلمات، فلما كان النور الأخس ما عنده الظلمات، فالأقرب إلى الظلمات أبعد عن الكمالات النورية. وعُرف أيضاً[١٥] [أيضاً محذوفة] أن حركة[١٦] [أن حركات] البرازخ العلوية ليست لما تحتها وليست لما تناله هي دفعة

أو لا تناله أصلاً، لأن الحالين يقضيان [يفضيان] إلى انصرام الحركات للنيل أو اليأس. فهي لنيل مقصد نوري تنالها [تناله] الأنوار المدبّرة من [عن] الأنوار القاهرة، وهو نور سانح وشعاع قدسي. ولو لم يكن في النور المدبّر في البرازخ العلوية أمر دائم [دايم] التجدد، ما كانت منها الحركة المتجددة دائماً [دايماً]، إذ الثابت لنفسه لا يقتضي الغير [التغيّر]. ثم ما يتجدد من [في] الأنوار المتصرّفة العلوية ليس أمراً من الظلمات لما سبق، فيكون أمراً نورياً من القواهر متجدداً، وليست صوراً علمية، فإنها بالفعل من جهة المعلوم بما تحتها من المعلولات [معلولات] حركاتها، وكذا بما فوقها. وعلى ما ستعلمه [ستعلم]، إن الضوابط كلها للموجودات الحادثة متناهية واجبة التكرار، والنسب [ونسب] الموجودات المترتبة القاهرية أيضاً متناهية، — وإن كثرت —، لتناهي العلل والمعلولات. وحركات الأفلاك غير متناهية، فليست إلا لأمر غير متناهي التجدد مما ذكرناه من الشعاع القدسي اللذيذ.

(١٩١) فالتحريكات تكون متعددة[معدّة] للإشراقات، والإشراقات تارة أخرى موجبة للحركات، والحركة المنبعثة عن إشراق غير الحركة التي كانت معدة لذلك الإشراق بالعدد، فلا دور ممتنعاً. فلا زالت الحركة شرط الإشراق، والإشراق تارة أخرى يوجب الحركة التي بعده، وهكذا دائماً [دايماً]. وجميع أعداد الحركات والإشراقات مضبوطة بعشق مستمر وشوق دائم [دايم]. وتوالي الحركات على نسق واحد في الأفلاك لتوالي الأنوار السانحة على نسق واحد في الأنوار المدبرة.

(١٩٢) ولما كان الفلك وفاعله متشابهي الأحوال، فكان شكل الفلك متشابهاً. ولا متشابه به في وضع، ما يفرض له أجزاء غير الكرى، وكذا كل برزخ بسيط. ولما لم تكن [يكن] لمدبّرات البرازخ العلوية العلائق [العلايق] الشهوانية والغضبية وما يمنعها عن عوالم [عالم] النور، فقبلت الإشراقات الكثيرة. فبما قبلت من نور الأنوار وبما اشتركت [١٧] [واشتركت] المدبّرات فيه، اشتركت تحريكاتها في الدورية. وبما اختلفت من الإشراقات لاختلاف عللها، اختلفت تحريكاتها. والنور المدبّر، وإن كان عن قاهر من الأعلين وكان كثير قبول الإشراقات، لا يكون في كمال الجوهر، كنور قاهر. فإن القاهر إنما يفيض النور المجرّد المدبّر لكمال البرزخ من الأرباب

العظيمة وتدبيره على ما يليق بتصرف البرازخ متناهي القوة، ليستحكم مع البرازخ علاقته.

قاعدة [في بيان أن المجعول هو الماهية لا وجودها]

(١٩٣) ولما كان الوجود اعتباراً عقلياً، فللشيء من علته الفياضة هويته (١٨). ولا يستغني الممكن عن المرجح لوجوده، وإلا ينقلب بعد إمكانه في نفسه واجباً لذاته [بذاته]. وقد يبطل الشيء من الكائنات [الكاينات] الفاسدات مع بقاء علته الفياضة لتوقفه على علل أخرى زائلة [زايلة]. وقد يكون للشيء علة حدوث وعلة ثبات مختلفتين، كالصنم، فإن علة حدوثه فاعلة مثلاً وعلة ثباته يبس العنصر. وقد تكون [يكون] علة الثبات والحدوث واحداً، كالقالب المشكّل للماء. ونور الأنوار علة وجود جميع الموجودات وعلة ثباتها، وكذا القواهر من الأنوار. والبرازخ العلوية لما كانت غير كائنة [كاينة] ولا فاسدة لا تفارقها [يفارقها] أنوارها المدبّرة بل هي دائمة [دايمة] التصرف فيها.

المقالة الرابعة

في تقسيم البرازخ وهيآتها [وهيئاتها] وتركيباتها وبعض قواها

وفيها فصول

فصل

[في تقسيم البرازخ]

(١٩٤) كل جسم، فإما[1] [إما] أن يكون فارداً، وهو ما لا تركّب [تركيب] فيه من برزخين مختلفين؛ وإما أن يكون مزدوجاً، وهو ما يتركّب منهما. وكل فارد، فإما أن يكون حاجزاً، وهو الذي يمنع النور بالكلية؛ وإما لطيفاً، وهو الذي لا يمنعه أصلاً؛ وإما مقتصداً، وهو الذي يمنعه منعاً غير تام، وله في المنع مراتب. والأفلاك حاجزها مستنير، وغيره لطيف؛ وهي برازخ قاهرة لا تفسد ولا تبطل لما بينا لك من دوام الحركات وموضوعاتها[2] [لموضوعاتها]. البرزخ [والبرزخ] القابس هو ما تحتها، ولم يخرج الفارد القابس عن الأقسام الثلاثة: إما أن يكون قابساً حاجزاً، كالأرض؛ أو مقتصداً كالماء؛ أو لطيفاً كالفضاء. وليس بيننا وبين البرازخ العلوية حاجز ولا مقتصد، وإلا حجب عنا الأنوار العالية، فليس إلا الفضاء. وما ترى من السحب وغيرها فإنما هي من أبخرة، وهي مقتصدة اقتصاداً ما. والماء طبعه الاقتصاد إلا أن يمازجه شيء آخر يكدّره. وكل مركّب فبحسب الغلبة ينسب إلى أحد هذه. والمركّبات القابسية إذا كانت مقتصدة، – كالبلور –، فإنما اقتصادها لغلبة الفارد المقتصد وهو الماء.

(١٩٥) وقال جماعة: إن أصول القوابس أربعة: بارد يابس، وهو[3] [هو] الأرض؛ وبارد رطب، وهو [هو] الماء؛ وحار رطب، وهو [هو] الهواء؛ وحار يابس، وهو [هو] النار. وضابط الرطوبة عندهم قبول التشكّل عندهم [عندهم محذوفة] وتركه والانفصال بسهولة، وضابط اليبوسة قبول هذه بصعوبة؛ والحق يأبى هذا. فإن النار إما أن يأخذونها [يأخذوها] كما عند العامة – وعند العامة

النور داخل في مفهوم النار -، وإما أن يأخذوها على اصطلاح آخر. فإن كانت حجتهم في إثباتها عند الفلك هو «أن التي عندنا قاصدة للعلو» فهو ضعيف، لأن هذه النار تنقلب هواءً في الحال، وبرزخه [وبرزخها] لا يبقى عند شدة تلطفه مستعداً لظهور النور فيه، فتنقطع عنه سلطنت [سلطنة] الحرارة أيضاً وبقي هواءً، ومن خاصية الحرارة التلطيف. ولو كانت باقية ناراً أو على الحرارة التي كانت فيه [فيها]، لأحرقت ما قابلها على خط مستقيم، وليس كذا. وإن استدلوا بحركة الفلك أنها تسخن ما يجاور الفلك فيكون هواءً متسخَناً، فلا يلزم أن يكون ناراً. وإن استدلوا باحتراق الدخان عند الوصول إلى قريب من الفلك، فيحصل منه ذوات الأذناب من الشهب[٤] [والشهب]، فهذا خطأ لأن الحرق ليس من خاصيّة النار؛ فإن الحديدة الحامية تحرق والهواء الحار شديد الحرق. والاستدلال بما نرى في المصباح من شبه ثقبة من صنوبرتها، إنما هو هواء، فإنّ النارية كلما كانت أقوى فهي أقدر على الإحالة إلى الهواء بالتلطيف، وانضعفت [وإن ضعفت] عن الإحالة فيقوى الدخان؛ فما قرب من الفتيلة ونحوها تلطف، فصار هواءً لقوة النار وبقيت معه حرارة.

(١٩٦) ثم إن هؤلاء اعترفوا بأن اليابس هو الذي لم يقبل التشكّل وتركه بسهولة، وليس ما عند الفتيلة كذا بل تقبل [يقبل] بسهولة، وكذا ما يقرب من الفلك، فلا يفارق الهواء إلا في حرارة مختلفة في الشدّة والنقص، فهو هواء حار. وما يقال: «إن النار يابسة لتجفيفها الأشياء» ليس بحسن، فإنّ التجفيف إنما هو لإزالة الرطوبة، وإزالة الرطوبة إنما هو للتلطيف والتصعيد لا بأن تكون هي يابسة. وليس أنها تُفني الرطوبة، بل على قاعدته تجعلها أرطب لأنها تصير بخاراً أو هواءً فتصير أشد ميعاناً. فالأصول ثلاثة: حاجز، ومقتصد، ولطيف.

(١٩٧) واعلم أن اللطيف ليس من شرطه كمال الحرارة، فإنه بعد اللطف قد تقل فيه، فمن الماء ما هو أشد حرارة من الهواء محسوسة. وليست الصور إلا الهيئات القاهرة [الظاهرة] كما ذكرنا. وإن سُمّيَ ما اشتد من الهواء حرارته ناراً، فذلك مسلّم جوازه، فيكون اللطيف منقسماً إلى قسمين باعتبار شدة كيفية واحدة

وضعفها.

(١٩٨) وقول القائل [القايل]: «لو كانت النار حارة رطبة لكانة [لكانت] هواءً، فما طلبت موضعاً أعلى بل وقفت عنده»، كلام غير مستقيم. فإن للخصم أن يقول: «إن الهواء كلما اشتدت حرارته اشتد ارتقائه [ارتقاؤه] لا لأن له حينئذ حقيقة أخرى، بل لأن له حينئذٍ لطافة أخرى، فزيادة الارتقاء لصيرورته ألطفَ لا لصيرورته ناراً». ثم من الذي شاهد ناراً ارتقت حقيقة؟ وما عند الفلك يقول الخصم إنه يتسخّن بحركة الفلك. ثم العجب أنهم في الممتزجات ادعوا نارية؛ وإذا علمت أن النار التي توهموها عند الفلك لا يستنزلها إلينا قاسر، – إذ الفلك لا يدافعها – وما يفرضه فارض – أنه ينزل لبرد – لا يكون ناراً، وهذه التي عندنا تلطف وتحلل، فلم يقع في الممتزجات إلا حرارة تامة أو ناقصة.

(١٩٩) والماء ميعانه للحرارة، وهو إذا تمكن من برده أو تمكن فيه برد الهواء المستفاد منه ينجمد، إلا أنه أقرب إلى الميعان من الأرض. فالحر غريب، وإنما هو من النور أو الحركة المعللة بالنور. والبرد التام ليس معللاً بمجرد البرزخ العنصري، بل به وبعدم حرارة ما، فإن البرودة لو كانت معلولة بالماء لماهيته وحدها، لما تصور لمزيل أن يزيلها عنه. فهي معلّلة به وبعدم المزيل من الحرارة وموجباتها، إلا أن البرد وجودي، إذ البارد، – كالجمد، يبرّد ما فوقه وما يجاوره. واللازم للماء في الأحوال كلها –، تسخن وتجمد [أو انجمد – الاقتصاد] للاقتصاد [الاقتصاد] إلا أن يخالطها [يخالطه] شيء.

(٢٠٠) والهواء ينقلب ماءً كما ترى مما يركّب الطاسات المكبوبة على الجمد من القطرات؛ ولا يتصور أن تكون للرشح، فيتعين [فتعيّن] أن يكون [تكون] هواء صار لشدة [بشدة] البرد ماءً. وليس لقائل [لقايل] أن يقول: «الأجزاء المائية المتبدّدة في الهواء انجذبت إليه»، إذ لو كان كذا، لكان انجذابها إلى حياض كبيرة أولى؛ وليس كذا حتى أن الطاس، – وإن كان مكبوباً على الجمد عند أحياض [حياض] ومستنقعات – تركيبها [تركبّها] من النداوة مثل ما كان دونها، وذلك في جميع المواضع سواء فرضت فيه الأبخرة كثيرة وقليلة [أو قليلة]، والماء صيرورته هواءً

تشاهده [تشاهد] من تحلل الأبخرة شديداً، حتى يزول اقتصادها أصلاً بحيث يتلطف بالكلية. وانقلاب الماء عرضاً يُرى من استحجار المياه في الحال. وانقلاب الهواء ناراً ذات نورية يُرى في القدح والنفاخات العظيمة التي تجعل الهواء ناراً ذات نورية . وإذا صح انقلاب أحد العنصرين إلى الآخر، يجب انقلاب الآخر إليه، وإلا كان في الأدوار الغير متناهية [المتناهية] لم يبق شيء من ذلك إلا انقلب إلى هذا، فلا يبقى منه شيء. وأيضاً إذا صح الانقلاب، فنسبة الحامل إليهما سواء في الإمكان.

(٢٠١) والنار ذات النور شريفة لنوريتها، وهي التي اتفقت الفُرس على أنها طلسم «ارديبهشت» وهو نور قاهر فيّاض لها. فهذه الأشياء ينقلب بعضها إلى بعض، فلها هيولى مشتركة. والهيولى هو البرزخ نقول له في نفسه «برزخاً» وبالقياس إلى الهيئات «حاملاً» و «ومحلاً» وبالقياس إلى المجموع منه ومن الهيئات وهو النوع المركّب «هيولى». هذا على اصطلاحنا نحن. وهيولى الأفلاك غير مشتركة، أي هيآت ببرازخها [هيئات برازخها] الثابتة لا يفارقها [تفارقها] ومجموعها لا يتبدل.

فصل

[في بيان أن [أن محذوفة] انتهاء الحركات كلها إلى الأنوار الجوهرية أو العرضية]

(٢٠٢) ولك أن تعلم أن الحركات كلها سببها الأول، – أي الأعلى النوري –، إمّا نور مجرّد مدبّر كما للبرازخ العلوية والإنسان وغيره؛ وإمّا الشعاع الموجب للحرارة المحرّكة لما عندنا كما يشاهد من الأدخنة والأبخرة [الأبخرة والأدخنة].

(٢٠٣) واعلم أن حركة الحجر إلى أسفل ليست بمجرد طبعه، – إذ لو كان في حيّزه الطبيعي ما تحرّك –، بل يبتني [تبتني] على القسر. والقاسر إنما [إمّا] أن ينتهي إلى نور مدبّر مجرد [مجرّد ومدبّر] أو أمر ما معلّل بحرارة توجبه، ونزول الأمطار أيضاً لهذا. فإن ما يتلطف من الأشياء اليابسة عندنا ويتصاعد هو الدخان؛ وما

يتصاعد من الرطب المتلطف هو البخار، وسبب ذلك الحرارة؛ فيرجع إلى النور أو إلى حركة معللة بنور مجرّد أو عارض. ثم إذا غلب البرد على البخار، فينحدر ماءً. وليس انحداره إلا بناء على تحريك حرارة على ما يشاهد في الحمّامات [5] [من] صعود قطرات بالحرارة [بحرارة] وتكاثفها ببرد. وما يتكاثف على الجو من الأبخرة ويصير سحاباً، وينحبس فيه الدخان وارد التخلص، تغلغل[تقلقل] فيه عند شدة التقاوم والمصاكّة ليتخلّص يُسمّى «الرعد»، وقد ابتنى على الحرارة. وقد ينفصل الدخان ناراً، وكان منه الصواعق وغيرها. والدخان إذا ضربه البرد يثقل فيهبط [فهبط]، أو رجع لدفع مجاور للفلك الدائر بموافقة [الفلك الداير لموافقته] من القوابس وتحامل على الهواء متبدداً، كان منه الرياح. وكان السبب الأول في هذه الأشياء أيضاً الحرارة، ولا حرارة عندنا إلا من شعاع النيرّات أو ما يقع من نيران حاصلة بقدحنا، وهذا يسير. ثم القدح صادر عن الأنوار المتصرّفة التي لنا. وحركة المياه إلى مكانها الطبيعي وانفجارها من العيون، إنما هو لأبخرة محتقنة؛ وكذا الزلازل، وسبب الأبخرة ما سبق. فالحركة [فالحركات] كلها سببها النور.

(٢٠٤) والحركات في البرازخ العلوية وإن كانت معدّة للإشراقات، إلا أن الإشراق من الأنوار القاهرة، والمباشر للحركة النور المدبّر، فالعلة هناك النور المجرّد مع النور السانح. والحركة أقرب إلى طبيعة الحياة [الحيوة] والنورية، إذ هي مستدعية للعلة الوجودية النورية بخلاف السكون فإنه عدمي، فيكفيه عدم علة الحركة. فالسكون لما كان عدمياً، فهو مناسب للظلمات الميتة. فلولا نور، – قائم [قايم] أو عارض –، لهذا [6] [في هذا] العالم، ما وقعت حركة أُصلاً. فصارت الأنوار علة الحركات والحرارات، والحركة والحرارة كل منهما مظهر للنور، لا أنهما علتاه بل تُعدان القابل لأن يحصل فيه نور من النور القاهر الفائض [الفايض] بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق باستعدادها.

(٢٠٥) وأما النور فيوجدهما ويحصّلهما بسنخه. والنور فياض لذاته، فعّال لماهيته لا بجعل جاعل. وأما أشعة الكواكب، فعلتها الكواكب. والنور التام له في نفسه أن يكون علة للنور الناقص. ولما وجب بالمثلث زواياه الثلاثة [7] [الثلث]

مع كونه هيئة، لا يستبعد أن يكون نور عارض يوجب نوراً عارضاً على شرايط. والحرارة والحركة تستدعي أحدهما [إحداهما] صاحبتها فيما له صلاحية القبول. والنور اختلاف آثارها [آثاره] وتعددها لاختلاف القوابل واستعدادتها. وبين الحركة والنور مصاحبة في البرازخ العلوية، وصحبتهما أتم من صحبة أحدهما مع الحرارة.

(٢٠٦) وإذا فتشت الأشياء لم تجد ما يؤثر في القريب والبعيد غير النور. ولما كانت المحبة والقهر من النور، والحركة والحرارة أيضاً معلولية [معلولاه]، فصارت الحرارة لها مدخل في النزوع والشهوات والغضب، ويتم جميعها عندنا بالحركة، وصارت الأشواق أيضاً موجبة للحركات. ومن شرف النار كونها أعلا [أعلى] حركة، وأتم حرارة، وأقرب إلى طبيعة الحياة [الحيوة]، وبه يستعان في الظلمات. وهو أتم قهراً وأشبه؛ لمبادي [بالمبادئ] لنوريته؛ وهو أخ [8] [أخو] «النور الأسفهبد» الإنسي، وبهما تتم [يتم] الخلافتان الصغرى والكبرى [صغرى وكبرى]. فلذلك أمر الفرس بالتوجه إليه [9] فيما مضى من الزمان. والأنوار كلها واجبة التعظيم شرعاً من الله، نور الأنوار.

فصل
[في بيان الاستحالة في الكيف التي هي تغيّر في الكيفيات لا في الصور الجوهرية]

(٢٠٧) الحرارة التي توجبها [يوجبها] الحركة ليست، – كما يظن – أنها كانت كامنة، وأظهرها الحركة[10] [الحركات]. واعتبر بالماء المتخضخض، فإن ظاهره وباطنه يتسخّنان، وكان [وكانا] قبل ذلك باردين. ولو كانت خارجة من الباطن، أبرد [لبرد] الباطن. وظن بعض الناس أن الماء لا يتسخّن بالنار، بل يفشوا [يفشو] فيه أجزاء نارية معها الحرارة، وذلك باطل. فإنه لو كان بالفشوّ، لكان الماء الذي في الخزف أسرع تسخّناً من الذي في بعض القماقم الحديدية والنحاسية على نسبة

قماقمها [قواميهما] ومنع الفشوّ، وليس كذا. ثم النارية كيف تدخل في الظرف المملوء [المملوّ] الذي لم يبق فيه مكان لفاش؟ وهذه القوابس إذا امتزجت، حصل منها المواليد. والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من كيفيات متضادة لأجسام مجتمعة متفاعلة بتشابه [متشابهة] في جميع الأجزاء.

(٢٠٨) وإذا علمت أن الصور التي فرضوها غير متحققة، ففي المزاج لا يكون إلا توسّط الكيفيات. وحاصل الفرق بين المزاج والفساد أن الفساد تبدّل بالكلية، والمزاج توسط المجتمعات ويحصل من هذه المركّبات: حيوان، ونبات، ومعادن. ومن المعادن كلما [كل ما] حصل فيه برزخ نوري والثبات [وثبات] تشبّه[١١] [به يشبّه] بالبرازخ العلوية وأنوارها، - كالذهب والياقوت -، كان محبوباً للنفوس مفرحاً، فيه عز من جهة كمال ثباته وأمر يناسب المحبة للبصيص النوري.

(٢٠٩) ولما كان الغالب على هذه الأشياء الجوهر العرضي [الأرضي]، - لحاجتها إلى حفظ الأشكال والقوى -، كان «اسفندارمذ»، وهو النور القاهر الذي طلسمه الأرض، - كثير العناية بها. ولما كان صنمه منفعلاً عن الجميع لنزول رتبته، كان حصة «كدبانوئيته»، - أي اسفندارمُذ -، عن كل صاحب صنم حصة الإناث[١٢]. وطبيعة كل شيء إذا أخذ غير كيفياته، فهو النور الذي يكون ذلك الشيء صنمه على ما سبق.

(٢١٠) والمزاج الأتم ما للإنسان، فاستدعى من الواهب كمالاً. والأنوار القاهرة علمت استحالة تغيراتها، فإن تغيّرهم لا يكون إلا التغير [التغيّر] الفاعل، - وهو نور الأنوار -. ويستحيل عليه، فلا تغيير[تغيّر] له ولا لها. وإنما يحصل من بعضها الأشياء لاستعداد متجدّد لتجدّد الحركات الدائمة [الدايمة]. ويجوز أن يكون الفاعل تاماً ويتوقف الفعل على استعداد القابل، فبقدر الاعتدال يقبل من الهيآت [الهيئات] والصور - التي ذكرناها في النسب العقلية في الأنوار القاهرة والوضعية التي للثوابت -، وما يليق. ويحصل من بعض الأنوار القاهرة، وهو صاحب طلسم النوع الناطق، - يعني جبرابيل [جبرئيل] عليه السلام[١٣] -، وهو الأب القريب من عظماء رؤساء الملكوت القاهرة، «روانبخش» [روان بخش]، روح القدس، واهب

العلم والتأييد، معطي الحياة [الحيوة] والفضيلة، على المزاج الأتم الإنساني نور مجرّد هو النور المتصرف في صياصي [الصياصي] الإنسية، وهو النور المدبر الذي هو «اسفهبد الناسوت»، وهو المشير إلى نفسه بالإنائية [بالأنائية].

(٢١١) وليس هذا النور موجود [موجوداً] قبل البدن، فإن لكل شخص ذاتاً يعلم [تعلم] نفسها وأحوالها الخفية على غيرها. فليست الأنوار المدبّرة الإنسية واحدة، وإلا ما علم واحد كان معلوماً للجميع، وليس كذا. فقبل البدن إن كانت هذه الأنوار موجودة، لا يتصور وحدتها، فإنها لا تنقسم بعد ذلك، إذ هي غير متقدرة ولا برزخية حتى يمكن عليها بالانقسام [الانقسام] ولا تكثيرها [تكثرها]، فإن هذه الأنوار المجرّدة قبل الصياصي لا تمتاز بشدة وضعف، – إذ كل رتبة من الشدة والضعف ما لا يُحصى –، ولا عارض غريب. فإنها ليست في عالم الحركات المخصّصة حينئذ. فلمّا لم يمكن[١٤] كثرتها ولا وحدتها قبل تصرّف الصياصي، فلا يمكن وجودها.

(٢١٢) طريق آخر: إن كانت موجودة قبل الصياصي[أ]، فلم يمنعها حجاب ولا شاغل من [عن] عالم النور المحض، – ولا اتفاق ولا تغيّر فيه –، فتكون كاملة، فتصرفها في الصيصية يقع ضايعاً. ثم لا أولوية بحسب الماهية لتخصّص بعضها بصيصية، والاتفاقات، – أعني الوجوب بالحركات، إنما هو في عالم الصياصي، فيستعد الصيصية لنور ما بالحركات –، وليس في عالم النور المحض اتفاق تخصّص ذلك الطرف. وما يقال: «إن المتصرّفات يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها» كلام باطل، إذ لا تجدد فيما [في ما] ليس في عالم الحركات والتغيّرات على ما علمت.

(٢١٣) حجة أخرى: هي أن الأنوار المدبّرة إن كانت قبل البدن، فنقول: إن كان منها ما لا يتصرّف أصلاً، فليس بمدبّر، ووجوده معطّل؛ فإن[١٥] [وإن] لم يكن فيها[١٦] [منها] ما لا يتصرّف، كان ضرورياً وقوع وقت وقع فيه الكل وما بقي نوراً مدبراً[١٧] [نور مدبّر]؛ وكان الوقت قد وقع في الأزل[١٨] [الأزال] فكان ما بقي في العالم نور مدبّر، وهو محال.

(أ) هي أصنام الأنوار الإسفهبدية.

(٢١٤) طريق آخر: وإذا علمت أنه [أنه محذوفة] لا نهاية للحوادث[١٩] [الحوادث] واستحالة النقل إلى الناسوت، ولو[٢٠] [فلو] كانت النفوس غير حادثة، لكانت غير متناهية؛ فاستدعت جهات غير متناهية في المفارقات، وهو محال.

فصل

[في الحواس الخمس الظاهرة]

(٢١٥) الإنسان وغيره من الحيوانات الكاملة خلق له حواس خمس: اللمس والذوق والشم والسمع والبصر. ومحسوسات البصر أشرف، فإنها هي الأنوار من الكواكب وغيرها، ولكن[لكن] اللمس أهم للحيوان، والأهم غير الأشرف. والمسموعات ألطف من وجه آخر.

فصل

[في بيان أنّ لكل صفة
من صفات النفس نظيراً في البدن]

(٢١٦) وإذا علمت أنّ النور فيّاض لذاته، وأنّ له في جوهره محبة لسنخه وقهراً على ما تحته، فيلزم من النور الإسفهبد في الصياصي الغاسقة بسبب قهره قوة غضبية، وبتوسط محبته قوة شهوانية. وكما أن النور الإسفهبد يشاهد صوراً برزخية، فيعقلها ويجعلها صوراً عامة نورية تليق بجوهره، - كمن شاهد زيداً وعمراً وأخذ منهما للإنسانية صورة عامة تحمل عليهما وعلى غيرهما -، يلزمه[٢١] [يلزم] في صيصيته قوة غاذية تحيل الأغذية المختلفة كلها إلى شبيه جوهر المغتذي؛ ولولا هذه لتحلل بدن الإنسان ولم يجد بدلاً، فما استمر وجوده. وكما أن في سنخ النور التام أن يكون مبدأ لنور آخر، فيحصل منه في صيصيته قوة توجبه [توجب]

صيصية أخرى ذات نور، وهي المولّدة التي بها بقاء نوع ما لم يتصوّر بقاء شخصه، دايماً [دايماً محذوفة] فتقطع قدراً من الماء [المادة] ليكون مبدأ لشخص آخر. وكما من [أن من] سنخ النور أن يزداد بالأنوار السانحة ويستكمل بالهيآت [بالهيئات] النورية ويخرج من القوة إلى الفعل، فيحصل منه للصيصية قوة توجب الزيادة في الأقطار على نسبة لايقة وهي النامية. ثم تخدم الغاذية جاذبة ثانيها [تأتيها] بالمدد، وماسكة تحفظه ليتصرّف المتصرّف، وهاضمة تهيّئه [تهرّئه] وتعدّه للتصرف، ودافعة لما لا يقبل المشابهة.

(٢١٧) وهذه القوى فروع النور الإسفهبد في صيصيته، والصيصية صنم للنور الإسفهبد[أ]، فتحصل [فيحصل] هذه القوى منه باعتبارات فيه وشركة أحوال البرازخ. ويدل على تغايرها وجود بعضها قبل بعض أو بعد بعض، واختلاف الآثار واختلال بعضها عند كمال بعض. والإنسان يستوفي[٢٢] [استوفى] قوى الحيوان والنبات.

فصل

[في بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيواني]

(٢١٨) النور الإسفهبد لا يتصرف في البرزخ إلا بتوسّط مناسبة ما، وهي ما له مع الجوهر اللطيف الذي سمّوه «الروح»، ومنبعه التجويف الأيسر من القلب، إذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما يشابه البرازخ العلوية، وفيه من الاقتصاد ما يظهر عنده المثال، فإن المقتصد الصافي له ذلك، وغيره من العنصريات يصير مظهراً للمثال بتوسّطه. وفيه من الحاجزية ما يقبل النور ويحفظه ويحفظ الأشكال

(أ) الأنوار الإسفهبدية هي عالم الأنوار المدبّرة وهي عند أفلاطون حصيلة تفتيت النفس الكلية. وعند أفلوطين هي الأقنوم الثالث.

والصور. وفيه[٢٣] [أيضاً] اللطافة والحرارة المناسبة للنور. وفيه الحركة أيضاً المناسبة للنور العارض. وإذا لم يكن في أعداد نوعه الثبات لسرعة تحلله باعتبار اللطف وغلبة الحرارة، فثبت نوعه بالمداد [بالمدد]. فقد أتى على جميع مناسبات النور. فإن الفضاء لم[٢٤] [يكن] يقبل الشعاع ولكن يناسب النور بحرارته وسرعة قبول حركته. ولهذا قصد إلى عالم النور البرزخي الذي دامت حركته وقرب منه وعشقه. والحاجز قبل النور الشعاعي وحفظه، فناسب من هذا الوجه. والمقتصد حفظ الشعاع وصار مظهراً لمثال النير والمستنير، ولكن خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه.

(٢١٩) وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة، وهو متبدّد في جميع البدن، وهو حامل القوى النورية، ويتصرف النور الإسفهبد في البدن بتوسطه ويعطيه النور. وما يأخذ من النور السانح من القواهر ينعكس منه على هذا الروح. وما به الحس والحركة هو الذي يصعد إلى الدماغ ويعتدل، ويقبل السلطان النوري، ويرجع إلى جميع الأعضاء. ولمناسبة السرور مع النور صار كل ما تولّد روحاً نورانياً، مفرحاً، – أعني من جملة الأغذية – ولمناسبة النفوس مع النور[صارت النفوس] متنفرة عن الظلماة [الظلمات] منبسطة عند مشاهدة الأنوار. والحيوانات كلها تقصد النور في الظلم وتعشق النور. فإن النور[٢٥] الإسفهبد [فالنور الإسفهبد] وإن لم يكن مكانياً ولا ذا جهة، إلا أن الظلمات التي في صيصيته مطيعة له.

فصل[٢٦]

[في أن الحواس الباطنة غير منحصرة في الخمس]

(٢٢٠) واعلم أن الإنسان إذا نسي شيئاً ربما يصعب عليه ذكره حتى أنه يجتهد عظيماً ولا يتيسر له، ثم يتفق أنه أحياناً أن يتذكر ذلك بعينه، فليس هذا الذي يذكره بعينه في بعض قوى بدنه، وإلا ما غاب عن النور المدبّر بعد السعي البالغ في طلبه، وليس على ما يُفرض أنه محفوظ في بعض قوى [بدنه] ومنع عنه مانع، فإن الطالب

إنما هو النور المتصرف، وليس برزخي [ببرزخي حتى] يمنعه مانع عن أمر محفوظ في بعض قوى صيصيته، ولا يشعر الإنسان في حال غفلته عن أمر بشيء مدرك في ذاته وصيصيته له. فليس التذكر إلا من عالم الذكر، وهو من موانع [مواقع] سلطان الأنوار الإسفهبدية الفلكية فإنها لا تنسى شيئاً.

(٢٢١) والصور الخيالية على ما فُرضت مخزونة في الخيال باطلة مثل [المثل] هذا؛ فإنها لو كانت فيها لكانت حاضرةً له وهو مدرك لها. فلا [٢٧] [ولا] يجد الإنسان في نفسه عند غيبته عن تخيل زيد شيئاً مدركاً له أصلاً؛ بل إذا أحسّ الإنسان بشيء ما يناسبه، - أو تفكّر فيه بسبب من الأسباب -، ينتقل فكره إلى زيد، فيحصل له استعداد استعادة صورته من عالم الذكر. والمعيد من عالم الذكر إنما هو النور المدبر.

(٢٢٢) وأثبت بعض الناس في الإنسان قوة وهمية هي الحاكمة في الجزئيات، وأخرى هي متخيلة لها التفصيل والتركيب، وأوجب أن محلهما التجويف الأوسط. ولقائل [ولقايل] أن يقول: إن الوهم بعينه هو المتخيلة، وهي الحاكمة والمفصّلة والمركّبة. ودليلك على تغيير [تغاير] القوى إما اختلال بعضها مع بقاء البعض، ولا يمكن لأحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة وليس ثم شيء حاكم في الجزئيات الذي هو الوهم عندك، واختلاف المواضع عُرف بلزوم اختلال بعض القوى لاختلال مواضعها، وقد اعترف بأنها في التجويف الأوسط، وإذ لا يختل أحد منهما مع سلامة صاحبه، فمواضعهما أيضاً كذا [كذلك]؛ وأما تعدّد الأفاعيل ولا [٢٨] [فلا] يمكن الحكم بتعدد القوى لتعدد الأفاعيل، إذ يجوز أن يكون قوة واحدة بجهتين تقتضي فعلين. أليس الحس المشترك باعترافه مع وحدته يدرك جميع المحسوسات التي ما يأتي[٢٩] [لا يتأتّى] إدراكها إلا بخمس حواس [بحواس خمس]؟ وهو يجتمع عنده مثل جميع المحسوسات، فيدركها مشاهدة. ولولا ذلك ما كان لنا أن نحكم أن هذا الأبيض هو هذا الحلو للحاضرين، فإن الحس الظاهر منفرد بأحدهما، والحاكم يحتاج إلى حضور الصورتين ليحكم عليهما. فإذا جاز[٣٠] [أن يكون] لقوة واحدة إدراكات كثيرة، فجاز منها أفاعيل متعدّدة كثيرة على أن الحكم الوهمي لا يخالف أفاعيل المتخيلة.

(٢٢٣) ثم العجب أن منهم من قال: «إن المتخيلة تفعل ولا تدرك» وعنده الإدراك بالصورة. فإذا لم يكن عندها صورة ولا تُدرك، فأي شيء تركّبه وتفصّله؟ والصورة التي عند قوة أخرى كيف تركّبها هذه القوة وتفصّلها؟ وإذا لم يكن [يمكن] سلامة المتخيّلة وتمكنها من أحكامها دون الصور [صور]، فلا يمكن أن يقال: يختل الخيال أو موضعه والمتخيلة سليمة وهي على أفعالها.

(٢٢٤) فالحق أن هذه الثلاثة [الثلث] شيء واحد وقوة واحدة باعتبارات يعبّر عنها بعبارات. والذي يدل على أن هذه غير النور المدبّر، أنّا إذا حاولنا تثبتاً[٣١] على شيء نجد[٣٢] من أنفسنا شيئاً ينتقل[٣٣] عنه، ونعلم منا أن الذي يجتهد في التثبيت غير الذي يروم النقل، وأن الذي يثبت[٣٤] بعض الأشياء غير الذي ينكرها. وإذا كنا نجد في بدننا[٣٥] [أبداننا] ما يخالفها هكذا، فهو غير ما به أنائيتنا. فهو إذن قوة لزمت عن النور الإسفهبد في الصيصية، ولأجل أنها ظلمانية منطبعة في البرزخ تنكر الأنوار المجردة ولا تعترف إلا بالمحسوسات؛ ولربما [وربما] تنكر نفسها، وتساعد في المقدّمات، فإذا وصلت إلى النتيجة، عادت منكرة، فتجد [فتجحد] موجب ما سلمت من الموجب. والتذكّر وإن كان من عالم الأفلاك، إلا أنه يجوز أن يكون قوة يتعلق بها استعداد للتذكر.

فصل[٣٦]

[في حقيقة صور المرايا والتخيل]

(٢٢٥) وقد علمت أن انطباع الصور في العين ممتنع، وبمثل ذلك يمتنع في موضع من الدماغ. والحق في صور المرايا والصور الخيالية أنها ليست منطبعة، بل هي صياصي[٣٧] [صياصٍ] معلقة ليس لها محل أصلاً[٣٨] [أصلاً محذوفة]. وقد تكون [يكون] لها مظاهر، ولا تكون فيها. فصورة[٣٩] [فصور] المرآة مظهرها المرآة، وهي معلقة لا في مكان ولا في محل. وصور الخيال مظهرها التخيل وهي معلقة. وإذا ثبت مثال مجرّد سطحي لا عمق له ولا ظهور[٤٠] [ظهر]، – كما للمرايا –،

قائم [قايم] بنفسه وما هو منه عرض، فصح وجود ماهية جوهرية لها مثال عرضي، والنور الناقص كمثال نور [النور] التام، فافهم[أ].

(٢٢٦) وكما أن الحواس كلها ترجع إلى حاسة واحدة – وهي الحس المشترك – ، فجميع ذلك يرجع في النور المدبّر إلى قوة واحدة هي ذاته النورية الفياضة لذاتها. والإبصار وإن كان مشروطاً فيه المقابلة مع البصر، إلا أن الباصر فيه النور الإسفهبذ [الإسفهبد]؛ وإنما لا يرى أشياء قبل المفارقة، لأن الشيء قد يعرض له ما يشغله عن إبصار ما من شأنه أن يبصره، والشاغل في حكم الحجاب. وقد جرّب أصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة أتمّ مما للبصر في حالة انسلاخ شديد عن البدن، وهم متيقنون حينئذ بأن ما يشاهدون من الأمور ليست نقوشاً في بعض القوى البدنية، والمشاهدة البصرية باقية مع النور المدبّر. ومن جاهد في الله حق جهاده وقهر الظلمات، رأى أنوار العالم الأعلى مشاهدة أتم من مشاهدات[٤١] [مشاهدة] المبصرات ههنا [هيهنا]. فنور الأنوار والأنوار القاهرة مرئية برؤية النور الإسفهبذ [الإسفهبد] ومرئية برؤية بعضها بعضاً، والأنوار المجردة كلها باصرة. وليس بصرها يرجع إلى علمها، بل علمها يرجع إلى بصرها.

(٢٢٧) فهذه القوى في البدن كلها ظل ما في النور الإسفهبد، والهيكل إنما هو طلسمة حتى أن المتخيّلة أيضاً صنم لقوة النور الإسفهبد الحاكم [الحاكمة]. ولولا أن النور المدبّر له أحكام بذاته، ما حكم بأن له بدناً أو تخيلاً جزئياً أو له قوة متخيلة جزئية. فهذه الأشياء غير غايبة عنها، بل ظاهرة لها ظهوراً ما. والتخيل لا يأخذ صورة نفسه، فإنه حاكم على المحسوسات وما يتبعها. والنور الإسفهبذ [الإسفهبد] محيط وحاكم بأن له قوة [قوى] جزئية، فله الحكم بذاته، وهو حس جميع الحواس. وما تفرّق في جميع البدن، يرجع في النور الإسفهبذ [الإسفهبد] حاصله إلى شيء واحد. وللنور الإسفهبذ [الاسفهبد] إشراق على مُثُل[٤٢] الخيال

(أ) إن السهروردي هو أول من أشار إلى مسألة الخيال وأهميته بالنسبة إلى العلوم والمعارف في تاريخ الفلسفة الإسلامية؛ وأكد على أهميته بالنسبة لمعرفة العالم الخارجي. وصحيح أن الملا صدرا اختلف معه لاحقاً في التفاصيل إلا أن الاتجاه إلى عالم الخيال يمثل جانباً من جوانب الفلسفة السهروردية.

ونحوه، وإشراق على الإبصار المستغني عن الصورة.

(٢٢٨) وله ذكر إجمالي: إن هذا الإشراق على الخيال مثل الإشراق على الإبصار، وإلا إن كان مجرّد مثال الخيال، إن أدرك أنه مثال الخارج، يكون إدراك [أُدرك] الخارج الغائب [الغايب] دون مثال واستغنى عنه، وهو ممتنع على أن الخارج المتخيل قد يكون انعدم في حالة التخيل. والبصر لما كان إدراكه بكونه حاسة نورية وعدم الحجاب بينه وبين المستنير، فالنورية مع عدم الحجاب في المجرّدات أتم، وهي ظاهرة لذاتها، فهي باصرة ومبصرة[٤٣] [للأنوار].

المقالة الخامسة

في المعاد والنبوات والمنامات

وفيها فصول

فصل

[في بيان التناسخ]

(٢٢٩) النور الإسفهبذ [الإسفهبد] استدعاه المزاج البرزخي باستعداده المستدعي لوجوده، فله أُلف مع صيصيته لأنها استدعت وجوده. وكان[أ] علاقته مع البدن لفقره في نفسه ونظره إلى ما فوقه لنوريته؛ وهي مظهر لأفعاله وحقيبة[١] لأنواره ووعاء لآثاره ومعسكر لقواه. والقوى الظلمانية لمّا عشقته تشبّثت به تشبثاً عشقياً، وجذبته إلى عالمها عن عالم النور البحت الذي لا يشوبه ظلمة برزخية أصلاً؛ فانقطع شوقه عن عالم النور البحت إلى الظلمات. والصيصية الإنسية خُلقت تامة يتأتى بها جميع الأفاعيل، وهي أول منزل للنور الإسفهبذ [الإسفهبد] على رأي حكماء المشرق في عالم البرازخ. ولما كان الجوهر الغاسق مشتاقاً بطبعه إلى نور عارض ليظهره ونور مجرّد ليدبّره ويحيى به، فإن الغاسق إنما هو من جهة الفقر في القواهر. وكما أن الفقير يشتاق [مشتاق] إلى الاستغناء، فكذا الغاسق يشتاق[٢] [مشتاق] إلى النور.

(٢٣٠) قال بوذاسف ومن قبله الحكماء[٣] [الحكماء محذوفة] [من] المشرقيين: إن باب الأبواب لحياة جميع الصياصي العنصرية الصيصية الإنسية. فأي خلق يغلب على النور الإسفهبذ [الإسفهبد] وأي هيئة ظلمانية تتمكن فيه ويركن إليها هو، يوجب أن يكون بعد فساد صيصيته منتقلاً علاقته إلى صيصية مناسبة لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المنتكسة. فإن النور الإسفهبذ [الإسفهبد] إذا فارق الصيصية

(أ) وكانت (المحقق).

الإنسية، وهو مظلم مشتاق إلى الظلمات ولم يعلم سنخه وعالم النور وتمكنت فيه الهيآت [الهيئات] الرديئة [الردية]، فتنجذب [فينجذب] إلى صياصي [الصياصي] منتكسة [المنتكسة] لحيوانات أُخرى، وجذبته الظلمات.

(٢٣١) قالوا: والمزاج الأشرف ما للصيصية الإنسية، وهي أولى بقبول الفيض الجديد الإسفهبذي[٤] [الإسفهبدي] من النور القاهر، فلا ينتقل إليها من غيرها نور إسفهبذي [اسفهبدي]، إذ يستدعي [تستدعي] من الواهب نوراً مدبّراً وتقارنها [ويقارنها] مستنسخ، فتحصل [فيحصل] في إنسان واحد أنائيتان مدركتان، وهو محال[أ].

(٢٣٢) قالوا: ولا يلزم من استدعاء الصيصية الإنسية لمزاجها الأشرف[٥] [لمزاجها الأشرف: محذوفة] النور الإسفهبذ [النور الإسفهبد] من النور القاهر استدعاء الصيصية الصامتة النور الإسفهبذ [الاسفهبد] من النور القاهر. فإذا انفسدت الصيصية الإنسية، والنور الإسفهبذ غاسق الظلمات[٦] [والنور الإسفهبد عاشق للظلمات]، لا يعلم ما ورائه[٧] [مأواه]. فهو بشوقه منجذب[٨] [ينجذب] إلى أسفل السافلين [سافلين]. والصياصي المنتكسة وعالم البرازخ أيضاً متعطش، فينجذب بالضرورة إلى صيصية أُخرى. فإن الحكمة التي لأجلها اقترن النور الإسفهبذ [الإسفهبد] بعلائق [بعلايق] البدن من حاجته إلى الاستكمال بعد باقية. والنور لا يتم بغير نور، ولا يرتقي من الصياصي الصامتة إلى الإنسان شيء، بل ينحدر من الصياصي الإنسية إلى الصوامت لليهآت [للهيئات]. ولكل خلق صياصي [صياصٍ] و «لكل [ولكل] باب منها جزء مقسوم»[٩].

(٢٣٣) وما يقال: «إن عدد الكاينات لا ينطبق على عدد الفاسدات»، فباطل. لأن الأنوار المدبّرة المستظلمة[١٠] في الأزمنة الطويلة كثيرة، وهي مندرجة في النزول. وأصحاب الحرص لا يلحقون الصياصي النملية إلا بعد مفارقة صياصي

(أ) قال السهروردي في كلمة التصوف:
«واعلم أن التناسخ محال، إذ المزاج يستدعي من الواهب كلمة، فلو قارنته الكلمة المستنسخة، فكان في واحد ذاتان مدركتان مدبّرتان، ذلك محال» (كلمة التصوف ١٠٦).

أنواع كثيرة متفاوتة المقدار والعلائق [والعلايق]. ولا يرتقي منها إلى الإنسان شيء ليلزم صعوبات في انطباق العدد الكثير على الصياصي القليلة الطويلة الأعمار من صياصي[11] [صياصٍ] قليلة الأعمار كثيرة العدد جداً. وتنتقض العلائق [وينتقض العلايق] بالسكرات وشدة الموت والبلايا. ولكل مرتبة كبار وأوساط وصغار، فلكل [ولكلٍ] قوم من أرباب الصناعات أمة من الصوامت تشبههم خلقاً وعيشة؛ فتنتقل إلى الأكبر، ثم إلى الأوسط على المراتب الكثيرة، ثم إلى الأصغر في أزمنة متطاولة.

(٢٣٤) وعند هؤلاء ما يقال: «إن كل مزاج يستدعي من النور القاهر نوراً متصرّفاً» فكلام غير واجب الصحة، إذ لا يلزم في غير الصياصي الإنسية[12] [الصيصية الإنسانية] وما يقال: «إنه لا يلزم أن يتصل وقت فساد الصيصية الإنسانية بوقت كون الصيصية الصامتة [صيصية صامتة]»[13] ليس بمتوجه أيضاً؛ فإن الأمور مضبوطة بهيآت [بهيئات] فلكية غائبة [غايبة] عنا، كما يوجب في خسارة بعض الناس ربح بعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلاً، فكذا في موت بعض الصياصي حياة [حيوة] بعض منها. هذا مذهب المشرقيين. وربما يجوزون النقل فيما وراء الإنسان من شخص [إلى] مشاكله، ما لم يلزم المزاحمة التي ألقى [في] الإنسان لاستعداد الفيض.

(٢٣٥) وقال المشاؤون: «جميع الأمزجة مستدعية بخواص مزاجها نفوساً متصرّفة، فيلزم فيها ما ذكرتم في الإنسان». هذا مذهب المشائين.

وأفلاطون ومن قبله من الحكماء قائلون [قايلون] بالنقل، وإن كانت جهات النقل قد يقع فيها خلاف.

وتمسّك بعض الإسلاميين بآيات من الوحي مثل قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا﴾[14] [أ]. وقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا﴾[15] [ب]. وقوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ

(أ) سورة النساء، آية ٥٦.

(ب) سورة الحج، آية ٢٢.

﴿أَمْثَالُكُم﴾[١٦] (أ). وآيات المسخ والأحاديث الواردة في أن الناس يبعثون على صور مختلفة بحسب أخلاقهم كثيرة. وكما ورد في الوحي حكاية عن الأشقياء ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ[١٧] فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ﴾(ب). وكقوله تعالى في السعداء: ﴿لاَ يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلاَّ الْمَوْتَةَ الأُولَى﴾[١٨] (ج)، وغير ذلك [ذالك]. وصغى أكثر الحكماء إلى هذا، إلا أن الجميع متفقون على خلاص الأنوار المدبّرة الطاهرة إلى عالم النور دون النقل، ونحن نذكر بعد هذا ما يقتضيه ذوق حكمة الإشراق.

(٢٣٦) واعلم أنّ النور المجرّد المدبّر لا يتصور عليه العدم بعد فناء الصيصية[١٩] [صيصيته]، فإن النور المجرّد لا يقتضي عدم نفسه، وإلا ما وُجد. ولا يبطله موجبه وهو النور القاهر، فإنه لا يتغير. ثم إن الشيء كيف يبطل لازم ذاته بذاته؟ ثم إن النور كيف يبطل شعاعه وضوئه [وضوءه](د) بنفسه؟ والأنوار المجرّدة ليس بينها مزاحمة على محل أو مكان لتقدّسها عنهما. وليست حالة في الغواسق يشترط [ليشترط] فيها مقابلة واستعداد محل. وليس مبدأ المدبّرات بمتغيّر، فلا تكون هي كمتعلّقات[٢٠] حصلت من أحوال المدبّر وحده، أو مع غيره كالصقاليات، فإنها مشروطة بشهود الحي الباصر. ونسبة غير النفس الفاعلية إلى ما لها، كالمحل للنقوش، – كانت منه أو من غيره –، فإذا بطل حال المبدأ بطلت. فالنور المجرّد موجبه دائم [دايم]، فيدوم. ولو كانت الأنوار المدبّرة قابلة للعدم، لكان انعدامها للهيآت [للهيئات] الظلمانية؛ ففي حالة مقارنة علائق [علايق] البدن كانت أولى بالعدم، لا بعد المفارقة. وإذا تخلص النور المجرّد عن الظلمات، فيبقى ببقاء النور القاهر الذي هو علته. وموت البرزخ إنما هو لبطلان مزاجه الذي كان به صلاحية قبول تصرفات النور المدبر.

(أ) سورة الأنعام، آية ٣٨.
(ب) سورة غافر، ١١.
(ج) سورة الدخان، آية ٥٦.
(د) وضوئه وردت هكذا في النسخة الأصلية، ووردت [وضوءه] في النسخة المصحّحة. ولعله من الأصح أن تكتب على هذا النحو: [ضوأه]. (المحقق).

فصل

[في بيان خلاص الأنوار الطاهرة إلى عالم النور]

(٢٣٧) النور المدبّر إذا لم تقهره [يقهره] شواغل البرازخ [البرزخ]، يكون شوقه إلى عالم النور القدسي أكثر منه إلى الغواسق. وكلما[٢١] [فكلما] ازداد نوراً وصوءً [وضوءاً]، ازداد عشقاً ومحبة إلى النور القاهر، وازداد غنىً وقرباً من نور الأنوار. ولو كانت الأنوار المتصرّفة غير متناهية قوة التأثير، ما حجبها جذبُ شواغل البرزخ عن الأفق النوري. والأنوار الإسفهبذية [الإسفهبدية] إذا قهرت الجواهر الغاسقة، وقوى شوقها وعشقها [عشقها وشوقها] إلى عالم النور، واستضائت [واستضاءت] بالأنوار القاهرة، وحصل لها ملكة الاتصال بعالم النور المحض، فإذا انفسدت صياصيتها لا تنجذب إلى صياصٍ أخرى لكمال قوتها وشدة انجذابها إلى ينابيع النور. والنور المتقوي بالشوارقِ العظيمة العاشقة [العاشق] لسنخه ينجذب إلى ينبوع الحياة [الحيوة]. والنور لا ينجذب إلى مثل هذه الصياصي، ولا يكون له نزوع إليها. فيتخلص إلى عالم النور المحض ويصير قدّيساً بقداس[٢٢] [قدسياً تقدّس] نور الأنوار والقواهر القديسين. ولما كان من المبادي [المبادئ] لا يتصور القرب بالمكان بل بالصفات، كان أكثر الناس تجرّداً عن الظلمات أقرب منها.

(٢٣٨) والشوق حامل الذوات الدرّاكة إلى نور الأنوار، فالأتم شوقاً أتم انجذاباً وارتفاعاً إلى عالم[٢٣] [عالم محذوفة] النور الأعلى. ولما علمت أن اللذة وصول ملائم الشيء وإدراكه لوصول ذلك، والألم إدراك حصول ما هو غير ملائم للشيء من حيث هو كذا، وجميع الإدراكات [من] النور المجرّد ولا شيء أُدرك منه، فلا شيء أعظم[٢٤] وألذ من كماله وملائماته، سيما وقد عرفت أن اللذات في طلسمات الأنوار المجرّدة منها ترشحت وهي ظلالها. والغير الملائم لها هيئات ظلمانية وظلال غاسقة تلحقها من صحبة البرازخ المظلمة وشوقها إلى ذلك. والأنوار الإسفهبدية ما دامت معها علاقة الصياصي [الصيصية] والشواغل البرزخية الكثيرة، لا تلتذ بكمالاتها ولا ألم [تتألم] بعاهاتها، كشديد السكر إذا وصل إليه[أ] مشتهاه أو

(أ) لعلّها إلى. (المحقق).

أرهقته[٢٥] [أزهقته] عاهة وهو متخبط في سكره، غير مدرك لما أصابه. ومن لم يلتذ بإشراقات القواهر النورية وأنكر اللذة الحقة، فهو كالعنين إذا أنكر لذة الوقاع.

(٢٣٩) وكما أن لكل من الحواس لذة وألماً ليس لحاسة أخرى على حسب اختلاف إدراكاتها وكمالاتها، وكذا ما للشهوة والغضب، وكمال النور الإسفهبذ [الإسفهبد] إعطاء قوتي قهره ومحبته حقهما، فإن القهر للنور على ما تحته في سنخه، وكذا المحبة، فينبغي أن يسلط قهره على الصيصية الظلمانية ومحبته إلى عالم النور. وإذا [وإن] كان كتب عليه الشقاوة، فتقع [فيقع] محبته وعشقه على الغواسق، فتقهره [فيقهره] الظلمات. وإنما تقع [يقع] محبته إلى عالم النور كما ينبغي، إذا عرف ذاته وعرف النور وترتيب الوجود والمعاد ونحو هذا[٢٦] [ونحوها] على حسب الطاقة البشرية. ولما كان تدبير الصيصية والعناية بها أيضاً ضرورياً، فأجود الأخلاق الاعتدال في الأمور الشهوانية والغضبية وفي صرف الفكر إلى المهمات البدنية.

(٢٤٠) ولا خلاص لمن لم يكن أكثر همه الآخرة وأكثر فكره في عالم النور. وإذا تجلى النور الإسفهبدي بالإطلاع على الحقائق [الحقايق] وعشق ينبوع النور والحياة [والحيوة]، وتطهر من رجس البرازخ، فإذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن، تخلص عن صيصيته[٢٧] [الصيصية]؛ وانعكست عليه إشراقات لا تتناهى من نور الأنوار من غير واسطة ومع الواسطة على ما سبقت الإشارة إليه. ومن القواهر أيضاً كذا، ومن الإسفهبذية [الإسفهبدية] الطاهرة الغير المتناهية في الآزال، من كل واحد واحد نوره وما أشرق عليه من كل واحد مراراً لا يتناهى [تتناهى]، فيلتذ لذة لا تتناهى. وكل لاحق يلتذ بالسوابق، وتلتذ [ويلتذ] به السوابق، ويقع منه على غيره ومن غيره عليه أنوار لا تتناهى، وهي إشراقات ودوائر [ودواير] عقلية نورية تزيد [يزيد] في رونقها إشراق جلال نور الأنوار ومشاهدته.

(٢٤١) وكما أن مدرك النور المجرّد وإدراكه ومدركه لا يقاس إلى ثلاثية[٢٨] [ثلث] الظلمانيات، فلذته لا تقاس إلى لذتها، ولا يحاط بها في هذا العالم؛ كيف وكل لذة برزخية أيضاً إنما حصلت بأمر نوري رشّ على البرازخ، حتى أن لذة الوقاع أيضاً رشح عن اللذات الحقة. فإن الذي يواقع لا يشتهي إتيان الميت، بل لا

يشتهي إلا برزخاً وجمالاً فيه شوب نوري؛ وتتم [ويتم] لذته بالحرارة التي هي أحد عشاق النور ومعلولاته، وبالحركة التي هي أحد معلولات النور وعشاقه. وتتحرك [ويتحرك] قوتا محبته وقهره حتى يريد الذكر أن يقهر الأنثى، فوقع من عالم النور محبة مع قهر على الذكر، ومحبة مع الذل على الأنثى على نسبة ما في العلة والمعلول على ما سبق. وكل يريد أن يتحد بصاحبه بحيث يرتفع الحجاب البرزخي. وإنما ذلك طلب للنور الإسفهبذي [الاسفهبدي] لذات عالم النور الذي لا حجاب فيه.

(٢٤٢) والاتحاد الذي بين الأنوار المجردة إنما هو الاتحاد العقلي لا الجرمي. وكما أن النور الإسفهبذي [الإسفهبدي] لما كان له تعلق بالبرزخ وكانت الصيصية مظهره، فتوهم أنه فيها وإن لم يكن فيها؛ فالأنوار المدبّرة إذا فارقت من شدة قربها من الأنوار القاهرة الغالبة[٢٩] [العالية] ونور الأنوار وكثرة علاقتها العشقية معها، وهم [تتوهم] أنها هي. فتصير [فيصير] الانوار القاهرة الغالبة [الغالبة محذوفة] مظاهر للمدبّرات كما كانت الأبدان مظاهر لها. وبحسب ما تزداد [يزداد] المحبة المشوبة بالغلبة، ازداد اللذة والانس [الأنس واللذة] في عالمنا، وكذا تعاشق الحيوانات. هذا ها هنا [هيهنا]، فما قولك في عالم المحبة الحقة التامة والقهر التام الخالصين، الذي كله نور وبصيص وحياة [وحيوة]؟!

(٢٤٣) ولا تظنن أن الأنوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئا واحدا، فإن شيئين لا يصيران واحداً، لأنه إن بقي كلاهما، فلا اتحاد؛ وإن انعدما فلا اتحاد؛ وإن بقي أحدهما وانعدم الآخر فلا اتحاد. وليس في غير الأجسام اتصال وامتزاج. والمجرّدات لا تنعدم فهي ممتازة امتيازاً عقلياً لشعورها بذاتها وشعورها بأنوارها وإشراقاتها وتخصص يبتني على تصرفات الصياصي؛ بل تصير [يصير] مظاهرها الأنوار التامة، كما صارت المرايا مظاهر المُثُل، ضرباً للمثل. فيقع على المدبّرات سلطان الأنوار القاهرة فتقع في لذة وعشق وقهر ومشاهدة ولا تقاس [يقاس] بذلك لذة ما. وقهر العالم الأعلى غير مفسد، إذ الطبيعة القابلة للعدم منتفة هنالك، بل تكمل [يكمل] اللذة، والمدبّرات الطاهرة الشبيهة بالقواهر مقدّسة بقدس الله[٣٠]

[تعالى] ﴿طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾[31][أ].

فصل
[في بيان أحوال النفوس الإنسانية بعد المفارقة البدنية]

(٢٤٤) والسعداء من المتوسّطين والزهّاد من المتنزهين قد يتخلصون إلى عالم المُثُل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية، ولها إيجاد المُثُل والقوة على ذلك. فيستحضر من الأطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك على ما يشتهي. وتلك الصور أتم مما عندنا، فإن مظاهر هذه وحواملها ناقصة، وهي كاملة. ويخلّدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية.

(٢٤٥) وأما أصحاب الشقاوة - الذين كانوا ﴿حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾[32][ب]، ﴿فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾[33][ج] -، سواء كان النقل حقاً أو باطلاً. - فإن الحجج على طرفي النقيض فيه ضعيفة - إذا تخلصوا عن الصياصي البرزخية يكون لها ظلال من الصور المعلقة على حسب أخلاقها.

(٢٤٦) والصور المعلقة ليست مُثُل أفلاطون، فإن مُثُل أفلاطون نورية[34] [ثابتة]، وهذه مُثُل معلقة[د] [منها] ظلمانية [ومنها] مستنيرة، للسعداء على ما يلتذون به بيض مُرد، وللأشقياء سود زرق. ولما كان الصياصي المعلقة ليست في المرايا وغيرها، وليس لها محل، فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم، وربما تنتقل في مظاهرها، ومنها يحصل ضرب من الجن والشياطين. وقد شهد جمع لا يحصى

(أ) سورة الرعد، آية ٢٩.

(ب) سورة مريم، آية ٦٨.

(ج) سورة العنكبوت، آية ٣٧.

(د) بحسب حكمة الإشراق: هو عالم برزخ متوسط بين المعقول والمحسوس، وهو عالم الخيال والمرآة التي تنعكس عليها صور جميع الموجودات المعقول منها والمحسوس، وينطوي على مثل لأفراد ذات طبيعة غير مفارقة تماماً.

عددهم من أهل «دَرَبند»، وقوم لا يعدّون من أهل مدينة تسمى «ميانج» أنهم [٣٥] [أنهم محذوفة] شاهدوا هذه الصور كثيراً بحيث إن [إن محذوفة] أكثر المدينة كانوا يرونهم دفعة في مجمع عظيم على وجه ما أمكنني دفعهم. وليس ذلك مرة أو مرتين، بل في كل وقت يظهرون؛ ولا تصل [يصل] إليهم أيدي الناس. وقد جرّب من أمور أخرى صياصي [صياص] متدرّعة غير ملموسة ليس مظهرها [مظاهرها] الحس المشترك، بل تكاد درع [تتدرّع] لجميع [بجميع] البدن وتقاوم البدن وتصارع الناس.

(٢٤٧) ولي في نفسي تجارب صحيحة تدل على أن العوالم أربعة: أنوار قاهرة، وأنوار مدبّرة، وبرزخيان، وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها العذاب للأشقياء. ومن هذه النفوس والمُثُل المعلقة يحصل الجن والشياطين؛ وفيها السعادات الوهمية. وقد تحصل [يحصل] هذه المُثُل المعلقة حاصلة جديدة وتبطل كما للمرايا والتخيّلات. وقد تخلقها [يخلقها] الأنوار المدبّرة الفلكية لتصير مظاهر لها في البرازخ[٣٦] [البرازخ محذوفة] عند المصطفين. وما يخلقها المدبّرات تكون نورية وتصحبها أريحية روحانية. ولما شوهدت هذه المُثُل وما نسب إلى الحس المشترك، فدلّ على أن المقابلة ليست بشرط للمشاهدة مطلقاً؛ بل إنما توقف عليها الإبصار، لأن فيها ضرب من ارتفاع الحجب.

(٢٤٨) وهذا العالم المذكور نسمّيه «عالم الأشباح المجرّدة»، وبه تحقق بعث الآمثال[٣٧] [الأجساد] والأشباح الربّانية وجميع مواعيد النبوة، وقد يحصل من بعض نفوس المتوسّطين ذوات الأشباح المعلقة المستنيرة التي مظاهرها الأفلاك طبقات من الملائكة لا يُحصى عددها على حسب طبقات الأفلاك مرتبة مرتبة، ومرتقى المتقدّسين[٣٨] والمتألهين [من المتألهين] أعلى من عالم الملائكة.

فصل

[في الشر والشقاوة]

(٢٤٩) الشقاوة والشر إنما لزما في عالم الظلمات من الحركات، والظلمة والحركة لزمتا من جهة الفقر في الأنوار القاهرة والمدبّرة، والشر لزم بالوسائط [بالوسايط]. ونور الأنوار يستحيل عليه هيآت [هيئات] وجهات ظلمانية، ولا[٣٩] [فلا] يصدر منه شر. والفقر والظلمات لوازم ضرورية للمعلولات كسائر [كساير] لوازم الماهيات [الماهية] الممتنعة السلب. ولا يتصور الوجود إلا كما هو عليه، والشر في هذا العالم أقل من الخير بكثير.

قاعدة

[في كيفية صدور

المواليد الغير المتناهية عن العلويات]

(٢٥٠) لما كانت قوة القواهر غير متناهية في الفعل والمادة قابلة لها قوة ذلك إلى غير النهاية، والمعدّات من الحركات غير المتناهية [متناهية]، فانفتح[٤٠] [انفتح] باب حصول البركات وفيض الأنوار المدبّرة إلى غير النهاية[٤١] [نهاية] قرناً بعد قرن. والكامل من المدبّرات بعد المفارقة يلحق بالقواهر السابقين[٤٢] [السابقين محذوفة]، فيزداد عدد المقدّسين من الأنوار إلى غير النهاية.

فصل

[في بيان سبب الإنذارات

والاطلاع على المغيبات]

(٢٥١) الإنسان إذا قلّت شواغل حواسه الظاهرة، فقد[٤٣] يتخلص عن شغل

التخيل، فيطّلع على أمور مغيَّبة وشهدت[٤٤] [ويشهد] بذلك المنامات الصادقة. فإن النور المجرّد إذا لم يكن متحجّماً وجرمياً، فلا يتصور أن يكون بينه وبين الأنوار المدبّرة الفلكية حجاب سوى شواغل البرازخ. والنور الإسفهبذي [الإسفهبدي] حجابه شواغل الحواس الظاهرة والحواس الباطنة. فإذا تخلص عن الحواس الظاهرة وضعف الحس الباطن، تخلصت النفس إلى الأنوار الإسفهبذية [الإسفهبدية] للبرازخ العلوية واطلعت على النقوش التي في البرازخ العلوية للكائنات [للكاينات]. فإنّ هذه الأنوار عالمة بجزئياتها[٤٥] ولوازم حركاتها. فإذا بقي أثرها في الذكر كما شاهد في الألواح العالية صريحاً، فلا يحتاج إلى تأويل وتعبير. فإن[٤٦] [وإن] لم يبق أثرها بل أخذت المتخيّلة في الانتقالات عنه إلى أشياء أخرى متشابهة أو متضادة أو مناسبة بوجه آخر، فذلك يحتاج إلى تفسير ما واستنباط أن المتخيلة من أي شيء انتقلت إليه.

(٢٥٢) واعلم أن نقوش الكائنات [الكاينات] أزلاً وأبداً مضبوطة[٤٧] [محفوظة] في البرازخ العلوية مصوّرة، وهي واجبة التكرار. فإنه إن كان في البرازخ العلوية نقوش غير متناهية لحوادث مترتبة لا يكون شيء منها إلا بعد شيء، فتلك النقوش هي[٤٨] [نفس] من السلاسل المجتمعة المترتبة، فيناقض [فيتناقض] ما برهن عليه، وهو محال. ثم إن كان فيها نقوش غير متناهية الحوادث [لحوادث] في المستقبل مترتبة، فإن كان كل واحد منها لا بدّ وأن يقع وقتاً ما، فيأتي وقت ما يكون الكل قد وقع فيه، فتناهي [فيتناهى] السلسلة، وقد فرضت غير متناهية، وهو محال. وإن لم يكن حصول وقت قد فرغ فيه الكل عن الوقوع، ففيها ما لا يقع أبداً، فليس من الكائنات [الكاينات] في المستقبل، وقد فُرض منها، هذا محال. ولا يلزم هذا في الممكنات المستقبلة، كيف كانت، فإنها دون الصور المفصلة المعقولة لا كل لها.

(٢٥٣) ولا ينبغي أن يتوهم أن يكون شيء من الكائنات [الكاينات] الماضية أو المستقبلة لا تعلمها هي، فتكذبه [فيكذبه] المنامات والكهانات وأخبار النبوّات عما[٤٩] [بما] وقع بما [وبما] سيقع وتذكر الأحوال الماضية. فإن البرهان قد سبق على أن الذكر إنما هو من البرازخ العلوية أيضاً والأنوار المدبّرة لها. فصاحب الإنذار

بالنبوة أو الكهانة أو المنام الصادق لا يوجد علمه بالأشياء في ذاته لذاته موافقاً لما يقع، فإن عجزه ظاهر وعجز نوعه. والنائم [والنايم] ليس في قواه قدرة ذلك ولا لنفسه، وإلا لكان في اليقظة أقدر على إبداعه. ثم إن كان يخترع علمه بنفسه بما سيقع، فينبغي أن يعلمه قبل أن يعلمه ليخترع جزماً على وفاقه، وهذا محال. وأيضاً يعرف الإنسان بالضرورة في الجملة أن الإعلام من شيء آخر فوقها[٥٠] [فوقها محذوفة]؛ فالأمور العالية عندها حيطة بالواقع والماضي والمستقبل. وإن فُرض أن أصحاب البرازخ العلوية تستفيد العلم من شيء آخر فوقها وتستمد منه، فيعود الكلام إلى الشيء الذي منه الاستفادة والاستمداد. فلا بدّ وأن تكون [يكون] هذه الضوابط واجبة التكرار.

(٢٥٤) ولا نعني بوجوب تكرار الضوابط أن المعدوم يُعاد، فإن الفارق بين الهيآت [الهيئات] من نوع واحد: المحل والزمان [أو الزمان] إن اتحد المحل. فإذا كان من الفارق بين المثلين في محل واحد الزمان، وبه يتخصّص ذواته [ذوات] محل واحد من نوع واحد، فلا يعاد لامتناع عود زمانه؛ وإن فُرض أن يعود العرض وزمانه، فهذا العرض وزمانه قبل ذلك كانا موجودين، فلهما قبل زماني، فيكون للزمان زمان، وهو محال. وأيضاً إذا كان له ولزمانه المستعاد قبلية، [ما أعيدت] وتخصصه بها، فلا يمكن عوده، والمستعاد المفروض زماناً ما كان[٥١] [لا يكون] زماناً.

(٢٥٥) وإذا عرفت أن الكائنات [الكاينات] واجبة التكرار، فلا يبقى من المركبات من المواليد الثلاثة [الثلثة] أمراً دائماً [دايماً]، وإلا عاد أمثاله في الأدوار الغير المتناهية باقية. فصارت أعداد من الأجسام الغير المتناهية موجودة معاً، وهو محال. ثم لا تفي [يفي] بها المادة والأجسام المتناهية. والأشباح المجردة، يتصور فيها اللانهاية لا كما التي يمنعها البرهان، إذ لا يمكن منها ائتلاف [ايتلاف] بُعد واحد لا يتناهى ممتد.

فصل[52]

[في أقسام ما يتلقى الكاملون [الكماملون] من المغيبات]

(٢٥٦) وما يتلقى الأنبياء والأولياء وغيرهم من المغيبات[53] [فإنها] قد ترد عليهم في أسطر مكتوبة، وقد ترد بسماع صوت قد يكون لذيذاً وقد يكون هائلاً [هايلاً]. وقد يشاهدون صور الكائن [الكاين]، وقد يرون صوراً حسنة إنسانية تخاطبهم في غاية الحسن، فتناجيهم بالغيب[54]. وقد تُرى [يرى] الصور التي تخاطب، كالتماثيل الصناعية في غاية اللطف، وقد ترد عليهم في حظرة، وقد يرون مُثُلاً معلقة. وجميع ما يُرى في المنام من الجبال والبحور والأرضين والأصوات العظيمة والأشخاص كلها مُثُل قائمة [قايمة]، وكذا الروايح وغيرها. وما يُرى من الجبل والبحر صريحاً في المنام الصادق أو الكاذب، كيف يسعها [يسعهما] الدماغ أو بعض تجاويفه؟ وكما أن النائم [النايم] ونحوه إذا انتبه، فارق العالم المثالي دون حركة ولم يجده على جهة منه. فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور دون حركة، وهو هناك.

(٢٥٧) ومُثُل المرآة علتها الضوء. والأجسام التي لا ملاسة فيها، إنما لا يحصل معها المثال للأجزاء الغائرة [الغايرة] المظلمة، وما ليس فيه غائرة [غاير]، فهو صغير.

(٢٥٨) وللأفلاك أصوات غير معللة بما عندنا، فإنا بينّا أن الصوت غير تموّج الهواء؛ غاية ما في الباب أن يقال: إن الصوت ههنا [هيهنا] مشروط بهذا، فلا يلزم من اشتراط شيء لأمر في موضع أن يكون شرط لمثله. وكما أن الأمر الكلي يجوز أن يكون له علل كثيرة على سبيل البدل، جاز أن يكون له شرائط [شرايط] على سبيل البدل. وكما أن ألوان الكواكب لا تشترط بما يشترط به الألوان عندنا، فكذا أصواتها. وما يسمع المكاشفون من الأصوات الهائلة [الهايلة] لا يجوز أن يقال: إنه لتموج هواء في دماغ، إن [فإن] الهواء تموجه بتلك القوة لمصاكّة في الدماغ لا يتصور، بل هو مثال الصوت وهو صوت. فيجوز في الأفلاك أصوات ونغمات غير مشروطة بالهواء والمصاكّة. ولا يتصور أن تكون [يكون] نغمة ألذ من

نغماتها، كما لا يتصور أن يكون شوق مثل شوقها. فسلام على قوم صاروا حيارى سكارى في شوق عالم النور وعشق جلال نور الأنوار، وتشبّهوا بالمواجيد(٥٥) [في مواجيدهم] بالسبع الشداد، وفي ذلك «عبرة لأولي الألباب»(٥٦). وللأفلاك سمع غير مشروط بالأذن، وبصر غير مشروط بالعين، وشم غير مشروط بالأنف، وهو الإمكان الأشرف فيجب فيها.

(٢٥٩) ولإخوان التجريد مقام خاص فيه يقدرون على إيجاد مُثل قائمة [قايمة] على اي صورة أرادوا، وذلك ما يسمّى مقام «كن» ومن رأى ذلك المقام تيقن وجود عالم آخر غير(٥٧) [عالم] البرازخ فيه المُثل المعلقة والملائكة المدبّرة يتخذ لها طلسمات ومُثل قائمة [قايمة] تنطق بها وتظهر بها. وقد جرت منها بطشات صعبة وقبضة ظاهرة [قاهرة] بالمُثل وأصوات عجيبة لا يقدر الخيال على محاكاتها. ثم العجب أن الإنسان عند تجرّد ما يسمع ذلك الصوت، وهو يصغي إليه ويجد خياله أيضاً حينئذ مستمعاً إليه، فذلك صوت من المثال المعلق. وكل من احتنك في السباتات الإلهية إذا صعد، لم يرجع حتى يصعد من طبقة إلى طبقة من الصور المليحة. فكلما كان صعوده اتم، كانت مشاهدته للصور [لصور] أصفى وألذ، فيبرز بعد ذلك إلى عالم النور ثم(٥٨) [يبرز] إلى نور الأنوار.

(٢٦٠) واعلم أن كل شيء مما في العالم العنصري مصوّر في الفلك على نحو ما وُجد ههنا [هيهنا] بجميع هياته [هيئاته]، وكل إنسان منقوش مع جميع احواله وحركاته وسكناته ما وُجد وما سيوجد ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ ۝ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ﴾(٥٩)(أ). ومن البرهان على وجود النفس وأنها غير جسمانية أنها قد يكون مظهرها البرزخ، وقد يكون مظهرها المثال المعلق، وهي تدرك ذاتها في الحالتين. وليست(٦٠) [فليست] من أحدهما.

ولنذكر ها هنا [هيهنا] ما يدرك(٦١) به من الذكر [به من الذكر محذوفة] به المُثل الحق ويستبصر به، وهو [وهي] من الواردات؛ وليطلب وتطلق [وتطلق محذوفة] أسرارها من الشخص القائم [القايم] بالكتاب.

(أ) سورة القلم، آية ٥٢ – ٥٣.

فصل

مسطور في لوح الذكر المبين

(٢٦١) إن السائرين الذين يقرعون أبواب غرفات النور، مخلصين صابرين لقاهم [يتلقاهم] ملائكة الله، مشرقين يحيّونهم بتحايا الملكوت، ويصبّون عليهم ماء نبع من ينبوع البهاء ليتطهروا؛ فإن ربّ الطول يحب طهر الوافدين. إلا أن إخوان البصيرة الذين التئموا [التأموا] على التسبيح[٦٢] [والتقديس] عاكفين يخشعون للله [لله]، وهم قيّام قانتون يذكرون ناظم الطبقات في العالمين، وهم عن أبناء الظلمات يجتنبون، قاموا في هياكل القربات، يناجون مع أصحاب حجرات العزّة، يلتمسون فلكَ الأسير، ويقتبسون النور من مظهره. أولئك [أولائك] الذين اقتدوا بالصافّين عند الله الأقربين. سبّحوا الله الذي جعل الشمس وسيلةً والنهرين[والنيرَين] خليفةً والجواري حملةً في قربة الله؛ يتنعّمون فينعمون. وأشخاص الضوء في مدارج الحراك بنور الله ينتفعون فينفعون النازلين.

(٢٦٢) ألقى الله التقديس على قلوب الذين أووا إلى المحاريب، يقرأون [يقرؤون] الأذكار، وينادون ربهم، فيقولون: «إلهنا إطمس عنا غيهب النكر. إن غيهب النكر دثار الجاهلين. إلهنا! أتيناك طائعين وأشارت إليك الأرواح بالتقاديس طالبات الرقى إلى مقاعد الجلال من كرسيك الفسيح مطلع[٦٣] [ومطرح] نورك الرشيد، فقدّسها[٦٤] [فقدّسهُنْ] بأيدك المتين. ركضت نفوس أولي البصاير في جولتها[٦٥] [في جولتها محذوفة] إذا رمقت نحو عرصات ضوئك [ضوءك] الكريم، إنّ ضوئك [ضوءك][أ] الكريم غياث المستجيرين».

(٢٦٣) هداية الله أدركت قوماً اصطفوا باسطي أيديهم ينتظرون الرزق السماوي. ولما انفتحت أبصارهم، وجدوا الله مرتدياً بالكبرياء اسمه فوق نطاق الجبروت، وتحت شعاعه قوم إليه ينظرون. ولولا أولوا عزيمة في الأرض يطهرون الباقيات لجوار الله، هم أحباب الرب يغضون السيئات، لقذفت السموات وبالاً

(أ) ضوأك (المحقق).

على الأرض، فترتجته [فترتج] فتطحن الظالمين.

(٢٦٤) بعث الله النبيين إلى الناس ليعبدوه، ففريق عبدوا الله على نسك وتقربوا. وفريق زاغوا عن الحق مبعدين. فأما الذين عبدوه خاضعين، فسيرفعهم الله إلى مشهد الضياء. فيدخلون في صفوف العزة، ويقدّسهم الله بطهارته، فإذا هم عند الله في النعيم دائمون [دايمون]. وأما الزائغون [الزايغون] فيُلقي عليهم الذل وهم على الرؤوس تحت حجاب الظلمات ناكسون. فسبحان الله الذي برزت له الذوات الصالحات، فوهب لها البسطة. فآبوا إلى فوقهم [قومهم] مكرمين.

(٢٦٥) وضمان الرحمن أن قوماً تاهوا في شوق مرتع الجلال، - الذي هو مآوي أحياء السرمد حول قبة الديهور - يقبضهم إلى جناب الحق، فهم في عين الحيوان على الآباد يسبّحون عظم موقع قوم وقفوا يركعون وفي دجا [دُجى] الليل تمطر أعينهم من خشية ربهم ويبكون. كتب الله في زبور الرحمة أن لا يذر على وجوههم غبرة حين يلقونه ويجعلهم بلقائه فائزين. إن مطيع الرحمن يغشاه بارقٌ من نوره، إلا أن نجم الله خير الطارقين.

فصل

وارد آخر (٦٦)

(٢٦٦) عهد الله إلى القرون أن يجيبوا الداعي ويعتزلوا المفتريات على الله من الأحزاب قبل أن يثقلهم غاشية وقت القيام(٦٧) [يوم القيامة]، وكم من قرن عصوا رسالات ربهم! فأخذهم قهره بطمس أدبارهم، فانقلبوا إلى مصرع السوء يدبّون على النار وهم يتمنون(٦٨) [ويتمنون] الرجعى. وحرام في الرقيم الأول عود الفاجرين إلى الأوطان. ظن الذين اقترفوا الخطيئات أن تنالهم رحمة أفق المجد دون [أن] يأخذوا سفر الله بجد ويخشوا مكر القدر يوم القفول من الدار إلى عرصة الهيبة، وسيرى الجاحدون عند البرزة سطوة لم [لا] يدفعها دافعٌ ولا يبقى مع [معها] الإنكار.

(٢٦٧) جعل الله في البسيطة سبعاً من المسالك، وعند السابع تقرّ عينُ كل سالك سيّار. والذين ينهجون السبيل[٦٩] [من السبل] ليقضوا ما سطر الله عليهم في الكتابة الأولى، ولا يمنعهم المسرّات عن المسير، ولا تقعدهم [ولا يقعدهم] حمّارة القيظ عن السعي إلى مرضات[٧٠] [الله] صاحب الأمر، والذين يطوفون عند الباب، ويخوفون [ويخافون] حول الله، والمصلّون في الديجور، والصابرون في المناسك، والمتصدّقون في غفلات قومهم، والصارمون في الجهاد، والسايرون في الأرض وأرواحهم معلقة بالمحل الأعلى، وأصحاب السكينة الكبرى، سيجدون من الله البشرى بالخلاص.

(٢٦٨) وقّع الله في السفر وقضى إلى الروح الأمين أنه ليجيب دعوة كل مغلوب بالظلامة وكل ذي نظافة يطلب التظلم لرضاء [لرضى] الله، وأنه لينصر الصابرين على بأس أبناء الشياطين، وليلبس الفاجر سربال القار، وأبناء التوفيق يأخذون من الزائل [الزايل] ما يثبتهم، والمخذولون يحرمون عند البعاد ويختارون ما يزول عنهم على ما يصحبهم، فيعبرون به على العقبات، وسوط الله ينتقم من كل شارد أفّاك.

(٢٦٩) سمعت الملائكة صياح الأبرار من خشية الله، فتضرعوا فيهمتة [فيهم] إلى ربهم أن «يا صاحب العظموت، ورب الأعلين، وناصب سرادقات القدرة، ومضيء الأكوان [للأكوان]! صل عليهم! إن صلاتك [صلوتك] الخير يفرح بها كل قلب قوّام. ربنا! إن قوماً صاحوا في نجواهم وبكوا في محاريبك طالبين بركات سماء جلالك، تبرؤوا من الطواغيت[٧١] وتجرّدوا عن السحت، وبذلوا جهدهم في سبيلك الكريم، فاجعل لهم من لدنك حظاً عزيزاً، واجعل لهم من لدنك نصيراً منيراً».

(٢٧٠) استجاب الله دعوة الملائكة في الذين يعملون الفاضلات ويصبرون على التعبّد ولا يشركون به شيئاً، إنهم إذا وردوا عرصة القدرة يغشيهم ما غشى المقرّبين الذين قاموا تحت درجة الكبرياء عند مصدر الجود، وينصرهم على أهل الفسوق قبل العود إلى باب الله الرفيع، وليجعل لهم رواءاً[٧٢] من روائه النير، فيخضع لهم كلّ ذي طرف حسّاس.

فصل

[في أحوال السالكين]

(٢٧١) ولنرجع إلى المقصد [المقصود] الذي كنا بسبيله من العلم. فاعلم أن النفوس إذا دامت عليها الإشراقات العلوية، يطيعها مادة العالم، ويستمع دعاؤها [ويسمع دعاءها] في العالم الأعلى، ويكون في القضاء السابق مقدار [مقدّراً] أن دعاء شخص يكون سبب الإجابة [سبباً لإجابة] في شيء كذا. والنور السانح من العالم الأعلى هو إكسير القدرة والعلم، فيطيعه العالم. والنفوس المجرّدة يتقرّر فيها مثال من نور الله، ويتمكن فيها نور خلاق. والعين السوء هو نورية [النورية] قاهرة تؤثر [تؤثر] في الأشياء فتفسدها.

(٢٧٢) وإخوان التجريد يشرق عليهم أنوار ولها أصناف: نور بارق يرد على أهل البدايا يلمع وينطوي كلمعة بارق لذيذ؛ – ويرد على غيرهم أيضاً نور بارق أعظم منه وأشبه[٧٣] [منه] بالبرق إلا أنه برق هائل [هايل]، وربما يسمع معه صوت كصوت رعد أو دوي في الدماغ –؛ نور وارد لذيذ يشبه وروده ورود ماء حار على الرأس؛ – نور ثابت زماناً طويلاً شديد القهر يصبحه [يصحبه] خدر في الدماغ –؛ نور لذيذ جداً لا يشبه البرق، بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة يتحرّك بقوة المحبة؛ – نور محرق يتحرّك من تحرّك القوة العزية، وقد تحصل [يحصل] من سماع طبول وأبواق أمور هائلة للمبتدي [هايلة للمبتدئ]، أو لتفكّر وتخيل يورث عزاً –؛ نور لامع في خطفة عظيمة يظهر مشاهدةً وإبصاراً أظهر من الشمس في لذة مُغرقة؛ – نور برّاق لذيذ جداً يتخيل كأنه متعلّق بشعر الرأس زماناً طويلاً –؛ نور سانح مع قبضة مثالية تترائى [تتراءى] كأنها قبضة شعر رأسه وتجرّه شديداً وتؤلمه ألماً لذيذاً؛ – نور مع قبضة رائي [تتراءى] كأنها متمكّنة في الدماغ –؛ نور يشرق من النفس على جميع الروح النفساني، فيظهر كأنه تدرّع بالبدن شيء، ويكاد يقبل روح جميع البدن صورةً نوريةً وهو لزيذ [لذيذ] جداً؛ – نور مبداه [مبدؤه] في

صولة، وعند مبداه [مبدءه][أ] يتخيل الإنسان كأن شيئاً ينهدم -؛ نور سانح يسلب النفس وبين [وتبيّن] [وتتبين] معلقة محضة منها تشاهد تجردها عن الجهات، وإن لم يكن لصاحبها علم قبل ذلك؛ نور يتخيل معه ثقل لا يكاد يطاق؛ نور معه قوة تحرك البدن حتى يكاد يقطع مفاصله.

(٢٧٣ وهذه كلها إشراقات على النور المدبّر، فتنعكس إلى الهيكل وإلى الروح النفساني. وهذه غايات المتوسطين، وقد تحملهم [يحملهم] هذه الأنوار، فيمشون على الماء والهواء. وقد يصعدون إلى السماء مع الأبدان [أبدان]، فيلتصقون ببعض السادة العلوية. وهذه أحكام الإقليم [الأقليم] الثامن الذي في جابلق وجابرص وهورقليا ذات العجائب [العجايب].

(٢٧٤) وأعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبّر عن الظلمات انسلاخاً، وإن لم يخل عن بقية علاقة مع البدن، إلا أنه يبرز إلى عالم النور ويصير معلقاً بالأنوار القاهرة؛ ويرى الحجب النورية كلها بالنسبة إلى جلال النور المحيط القيوم نور الأنوار كأنها شفافة، ويصير كأنه موضوع في النور المحيط. وهذا المقام عزيزاً جداً، حكاه أفلاطون عن نفسه وهرمس وكبار الحكماء [عن] أنفسهم. وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة، [صلى الله عليه وسلم، [٧٤] محذوفة]، وجماعة من المنسلخين عن النواسيت. ولا تخلوا [يخلو] الأدوار عن هذه الأمور، وكل شيء عنده بمقدار ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَ هُوَ﴾[٧٥][ب]. ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات، فلا يعترض على أساطين الحكمة، فإن ذلك نقص وجهل وقصور. ومن عبد الله على الإخلاص، ومات عن الظلمات، ورفض مشاعرها، شاهد ما لا يشاهد غيره.

(٢٧٥) وهذه الأنوار ما يشوبها[٧٦] [يشوبه] العز، ينفع في الأمور المتعلقة به. وما يشوبه المحبة، ينفع في الأمور المتعلقة بها، وفي الأنوار عجائب [عجايب]. ومن قدر على تحريك قوتي عزه ومحبته، تتحكم [تحكمت] نفسه على الأشياء

(أ) عند مبداه: وردت كلمة مبداه في النسخة الأصلية هكذا، ووردت في النسخة المصحّحة على هذا النحو [مبدءه] ولعله من الأصح أن تكتب بهذه الطريقة: (عند مبدئه). (المحقق).

(ب) سورة الأنعام، آية ٥٩.

بحسب كل قوة فيما يناسبها لا غير. والصاعد الفكور الصابر نائل [نايل]. ومن الهمم المقامات والمحاذير والمهاويل والتحايير[٧٧] [كلها] مُعينة لأصحاب الفكرة الصحيحة في الاراء [الآراء] الإلهية والشيطانية. وثبات الهمة بالمدركات الممددة [الممدّة] لكل قوة بحسبها، تمد العز على القهر والمحبة على الجذب.

(٢٧٦) والمستبصر له العبرة التامّة فيكثّر القليل، والصبر من عزم الأمور، والسر فيه مفوّض إلى الشخص القائم [القايم] بالكتاب. والقربة إلى الله تعالى[٧٨] [عز وجل]، وتقليل الطعام، والسهر، والتضرع إلى الله عز وجل في تسهيل السبل إليه، وتلطيف السر بالأفكار اللطيفة، وفهم الإشارات من الكائنات [الكاينات] إلى قدس الله عز وجل، ودوام الذكر جلال [الجلال] الله يفضي إلى هذه الأمور؛ والإخلاص في التوجّه إلى نور الأنوار أصل في الباب؛ وتطريب النفس بذكر الله صاحب الجبروت نافع على أن الحزن للحال الثاني أفضل؛ وقرائة [وقراءة] الصحف المنزلة، وسرعة الرجوع إلى من له الأمر والخلق[الخلق والأمر] وكل[٧٩] [كل] هذه شرائط [شرايط].

(٢٧٧) وإذا ذرت[٨٠] [كثرت] الأنوار الإلهية على إنسان، كسته لباس العز والهيبة، وتنقاد له النفوس. وعند الله لطلاب ماء الحياة [الحيوة] مورد عظيم. فهل من مستجير بنور ذي الملك والملكوت؟ فهل من مشتاق يقرع باب الجبروت؟ فهل من خاشع لذكر الله؟ فهل من ذاهب إلى ربه ليهديه؟ ما ضاع من قصد نحو جنابه، ولا خاب من وقف ببابه.

[وصية المصنّف]

(٢٧٨) أوصيكم إخواني[٨١] بحفظ أوامر الله، وترك مناهيه، والتوجه إلى الله مولانا نور الأنوار بالكلية، وترك ما لا يعنيكم من قول وفعل، وقطع كل خاطر شيطاني.

(٢٧٩) وأوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه، وصونه عن غير أهله، والله! خليفتي عليكم. فرغت من تأليفه في آخر جمادى الآخرة من شهور سنة اثنين وثمانين وخمسمائة [وخمس مائة] في اليوم الذي اجتمعت الكواكب السبعة فيه[٨٢] في برج الميزان في آخر النهار. فلا تمنحوه إلا[٨٣] [أهله] لمن [ممن] استحكم طريقة المشائين، وهو محب لنور الله، وقبل الشروع يرتاض أربعين يوماً تاركاً للحوم الحيوانات مقلّلاً للطعام منقطعاً إلى تأمل نور [التأمل لنور] الله عز[٨٤] وجل وعلى ما يأمره قيّم الكتاب.

(٢٨٠) فإذا بلغ الكتاب أجله، فله الخوض فيه[٨٥]. وسيعلم الباحث فيه أنه قد فات المتقدّمين والمتأخّرين ما يسّر الله على لساني منه. وقد ألقاه النافث القدسي في روعي في يوم عجيب دفعة، وإن كانت كتابته ما اتفقت إلا في أشهر لموانع الأسفار. وله خطب عظيم؛ ومن جحد الحق، فسينتقم الله منه ﴿وَاللهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾[٨٦] [أ]. ولا يطمعن أحد أن يطلع على أسرار هذه [هذا] الكتاب دون المراجعة إلى الشخص الذي يكون خليفة عنده علم الكتاب.

(٢٨١) واعلموا إخواني! أن تذكّر الموت أبداً من المهمات ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾[٨٧] [ب]، ﴿وَاذْكُرُوا اللهَ كَثِيراً﴾[٨٨] [ج]، ﴿وَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾[٨٩] [د]. اللهم! يا ربي ويا إلهي وإله كل شيء! افعل بنا ما أنت أهله ولا تكلنا إلى أنفسنا ولا إلى أحد سواك طرفة عين. وابسط لنا يا رب! خير الدنيا والآخرة، واصرف عنا شر الدنيا والآخرة. واسترنا واخبرنا وانصرنا وطهرنا وكمّلنا وعلّمنا واسعدنا بك، يا خير مأمول وأكرم مسؤول، يا أرحم الراحمين!

والحمد لله المشكور المقبول[٩٠] [المعبود]، فيّاض الجود وواهب الوجود، وله

(أ) سورة آل عمران، آية ٤.
(ب) سورة العنكبوت، آية ٦٤.
(ج) سورة الجمعة، آية ١٠.
(د) سورة آل عمران، آية ١٠٢.

الشكر وحده أبد الآبدين [الأبدين]، والصلاة [والصلوة] على [رسله وأنبيائه خصوصاً على] سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين صلاة دائمة نامية زاكية [صلوة دايمة زاكية مباركة نامية وسلم تسليم كثيراً].

هوامش الكتـــاب

المقدمـــة

(١) ط: أوهنت (٢) ط: أزالت (٣) القرآن المجيد، سورة التكوير [٨١]، آية ٢٣، ٢٤ (٤) يش، ش، يو، ط: انظم واضبط (٥) ط: فرشا وشتر. يو: فرشاوشر. يش، ش: فرشاوشير، + وفي بعض النسخ: فرشادشير. (٦) يش، ش، يو: بزرجمهر. ط: بوزرجمهر. (٧) ط: عن (٨) ط: ازراء باستاديه. يش، ش، يو: الازدراء باستاديه (٩) ط: أستاذيه (١٠) يش، ط: أهل (١١) ط: + في (١٢) ط: + وهو خليفة الله. يو، س: - وهو خليفة الله (١٣) ط: عن. س: من (١٤) يش، ش، ط: العالم عنه (١٥) ط: + مكشوفاً. يش، ش، س: - مكشوفاً (١٦) ط: كان. س: فيكون (١٧) يش، ش، ط: قارى هذا (١٨) ط: - ما فيه، + وحده (١٩) يش، ش، ط: نورية (٢٠) ط: يبتنى على هذه (٢١) يش، ش، ط: - العلوم الإلهية (٢٢) يش، ش، ط: الفوايد.

القسم الأول، المقالة الأولى

(١) يش، ش، ط، ل، يو، س: فيه (٢) يش، ش، ط: يخلو (٣) س: حيطة (٤) ط، يو: إلى المثلث. يش، ش: الثلث (٥) س، ط: العرضي (٦) ل، تح: - بها (٧) يش، ش، ط: ولا يتصور الشركة فيها (٨) ل: المتساوي. يو: ممسم للتساوي. يش، ش: المتساوي، + وفي أكثر النسخ المتساوق (٩) ط: فيه (١٠) ل: إلى (١١) ط: لتخصص (١٢) ط: وبما (١٣) يش، ش، ط: - الشيء (١٤) ط: - معنى (١٥) ط: - بالعوارض. يش، ش: تعريف الحقيقة بالعوارض.

القسم الأول، المقالة الثانية

(١) ط: قولنا (٢) ط: كقولنا. يش، ش: قولنا (٣) ط: كقولنا. يش، ش: قولنا (٤) ط: سواداً (٥) ط: يكون (٦) ط: يتركّب. يش، ش: يتركّب منفصلة (٧) ط: يتركّب (٨) ل، س: الحملية (٩) يش، ش، يو، ل، س، ط: فكان (١٠) ط: و (١١) ل: - هي كقولنا. يش، ش: + كقولنا (١٢) ط: فيفهم (١٣) ط: اللفظ الدال (١٤) يش، ط: للرابطة (١٥) ط: ربط (١٦) ط: صيّر (١٧) ل: لا يكون إلا على ما هو ثابت في عيني (١٨) ط: يوجب (١٩) يش، ط: كذلك (٢٠) يش، ش، ط: - ان (٢١) يش، ش، ط: يحتاج (٢٢) يش، ش: نقيضه (٢٣) يش، ش، ط: - يكون (٢٤) ل، س: - والعكس (٢٥) ل، س: - والعكس (٢٦) يش، ش، ط: كلاهما (٢٧) ط: فتجعل (٢٨) ل، س: جزء (٢٩) ل: سلب (٣٠) ط: للمحمول. س: من المحمول (٣١) يش، ش، ط: ينتج أن هذين القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان (٣٢) يش، ش، ط: وكذلك (٣٣) ط: والأخرى (٣٤) ل: الخبط (٣٥) ط: شيء (٣٦) ط: كقولنا (٣٧) ط: كان (٣٨) ط: طائر (٣٩) ط: البعض داخل (٤٠) ط: شيء (٤١) ط: - من (٤٢) ط: والشرطيات أيضاً قد يؤلف. س: والشرطيات تؤلف منها (٤٣) ط: حالها (٤٤) ط: + والقريب ما إذا كانت؛ - كقولك (٤٥) ل: حقيقة (٤٦) يش، ش، ط: - كذب. س: + كذب (٤٧) ل: - ان (٤٨) ل: بعد أن تعيّنها (٤٩) ط: النفس فيه عن (٥٠) ل: - الحكم (٥١)

ل: – معيّن (٥٢) ط: حجة (٥٣) ط: قد لا. ش: أيضاً قد لا يكون (٥٤) ش: فمنه (٥٥) يش، ش، ط: كحكمنا (٥٦) يش، شـ ط: + أيضاً (٥٧) ش: + في أكثر النسخ ما لا يؤثر بتصديق (٥٨) يش، ط: البراهين (٥٩) ش: اليقين (٦٠) يش، ش، ط: وجود. س: جواز (٦١) يش، ش، ط: + ونفسه. س: – ونفسه (٦٢) ل: أجزاء. يش، ش: – صفة (٦٣) ط: علل وشروط (٦٤) يش، ش، ط: – له (٦٥) ط: نقيض.

القسم الأول، المقالة الثالثة

(١) ط: + ما (٢) يش، ش، ط: + يكون (٣) ل: المغالطة (٤) يش، ش، ط: – وجود (٥) ل: قد يتصور مع المعية. س: فلا يتصور مع المعية (٦) ط: و (٧) يش، ش، ط: – مكان. س: + مكان (٨) ط: كقول القائل (٩) ط: جهة (١٠) ط: – في، + متساوي (١١) ل: من (١٢) س: انه (١٣) يش، ش، ط: كذب الخاص ونفيه (١٤) ط: – ولا تشاركها الدائرة في الحقيقة (١٥) ل: – تحته (١٦) ل: – المقدمة (١٧) ل: – هو (١٨) ط: وطلب (١٩) ط: عموم (٢٠) ط: يكن (٢١) يش، ط: – لوجوده. س: + لوجوده. ط: + لحقيقته. ش: – لوجوده مختلفة، + مختلفة حقيقته (٢٢) يش، ط: – ولا يتصور ... البدل. س: + ولا يتصور... البدل. ش: + ولكن يجوز أن يكون للشيء مقوّمات مختلفة لوجوده على سبيل البدل. يش: + لا يجوز (٢٣) ل: – الكلية (٢٤) ط: مواضع. س: مواقع (٢٥) ط: انه (٢٦) يش، ، ش، ط: لما (٢٧) ل: – يعرف (٢٨) يش، ش، ط: + أيضاً (٢٩) ط: و (٣٠) ل: شاركت (٣١) ط: – والجوهرية (٣٢) يش، ش، ط: فيجب ويمتنع (٣٣) ل: بأمر (٣٤) يش، ش، ط: وإذا (٣٥) س: الجوهر. يش، ش: الجوهرية (٣٦) ط: + على (٣٧) ط: + في أنه. يو، س: – في أنه (٣٨) ط: فانا (٣٩) يو، ل، س: – في أنه هل له وجود (٤٠) ط: أو (٤١) يو، ط: لما (٤٢) ط: كانت. س: لكانت. يش، ش: فإذا لكانت (٤٣) ل: الاثنين (٤٤) يش، ش، ط: فالسواد (٤٥) ط: إضافاتها (٤٦) ط: فيه (٤٧) ط: محمولات (٤٨) ط: بأية (٤٩) ل: – فجمع البصر (٥٠) ط: اخذ. س: اتخذ (٥١) ل: صفتان محققتان (٥٢) ط: يقابله (٥٣) س، ل: قوله (٥٤) ط: فنمنع (٥٥) ط: في الصغر والكبر (٥٦) يش، ش، ط: اعني (٥٧) يش، ش، ط: الأسامي. يو، س: الاسم (٥٨) ط: + فلا يشملها بالمعنى الحقيقي (٥٩) ل: تجويزات (٦٠) ط: مقدار (٦١) يش، ش، ط: + ان (٦٢) ط: + نفس. س: – نفس (٦٣) يش، ش، ط: حكموا. يو، س: يحكمون (٦٤) ل: يقولون (٦٥) يش، ش، ط: بيّن. يو، س: يبين (٦٦) يش، ش، ط: – عن الصورة (٦٧) يش، ش، ط: فان لقائل. س: إذ لقايل (٦٨) يش، ش، ط: الشكل. س: التشكل (٦٩) ش: الطبيعة (٧٠) ش، ط: تخصص. يو، س: يتشخص (٧١) ط: قالوه. س: قالوا (٧٢) ط: يدخل (٧٣) ط: جوهر مفارق وجوهر آخر جسماني. ش: جوهر مفارق آخر جسماني (٧٤) يش، ش، ط: يتغير فيها (٧٥) ط: الوجوه. س: جهاته (٧٦) ل، س: – لا (٧٧) ط: من (٧٨) ط: اكبر (٧٩) ط: علتها. س: عللها (٨٠) يش، ش، ط: العالم العقلي (٨١) يش، ش، ط: ولا (٨٢) ط: عارض له زايد على الماهية. س: زايد عارض للماهية. يش، ش: عارض له زائد الماهية (٨٣) ط: بيّن (٨٤) ط: + إنما كان. س: – إنما كان (٨٥) ط: أو. س: و (٨٦) ط: وكما. س: فكما (٨٧) ل: – تحريك (٨٨) يش، ش، ط: – في (٨٩) ط: – إلا. س: + إلا (٩٠) يش، ش، ط: جسم. س: جرم (٩١) ل، س: – بغتة (٩٢) يش، ش، ط: + مما كان. س: – مما كان (٩٣) ط: غلطاً. س: غليظاً (٩٤) يو، ط: تخصص (٩٥) يش، ش: و (٩٦) يش، ش، ط: هو. يو،

س: هي (٩٧) ط: إلى غير النهاية (٩٨) يش، ش، ط: جوّز. يو: جاز (٩٩) ل: أخرى (١٠٠) ل: لكان (١٠١) يش، ش، ط: يسمع. س: يستمع (١٠٢) ط: وليس. س: فليس (١٠٣) يش، ش، ط: انها. س: هي (١٠٤) ط: – وكذا غيرها. يش، ش، س: + وكذا غيرها (١٠٥) يش، ش، ط: الانوار. س: النور.

النور القسم الثاني، المقالة الأولى

(١) ل، س: النور (٢) ط: – تسعة (٣) ل، س: – ما هو (٤) يش، ش، ط: + فيه. س: – فيه (٥) ط: ما. س: بما (٦) ش، ط: + هو. س: – هو (٧) ط: + أكثر. س: – أكثر (٨) ط: كذلك لما. س: كذا ما (٩) يش، ش، ط: عن. س: من (١٠) يش، ش: مثال الأنانية [مع ن بعد الألف] في النسخة المشهورة، ومثال الأنائية [مع همزة بعد الألف] كما علي ما في نسخة مكتوبة من نسخة مقروءة على المصنّف، رضي الله عنه، مقابل بها أيضاً وهذه النسخة أصحّ، ولهذا غيّر تلك النسخة «الأنانية» [مع ن بعد الألف] حيث كان إلى «الأنائية» [مع همزة بعد الألف]. (١١) ط: الشاعر. س: الشاعرين (١٢) ل، س: يرجع (١٣) ط، س: يثبت خصوص (١٤) يش، ش: – تعالى أن يكون هكذا (١٥) ل: – انه... حقيقته (١٦) ط: بالذات. س: لذاته. يش، ش: + في بعض النسخ فأنه فياض بالذات (١٧) يش، ش، ط: – وهو محال. س: + وهو محال (١٨) ط: وتقرر. س: فيقرر (١٩) يش، ش: البرازخ (٢٠) ط: – عنه (٢١) ط: في الحقيقة. س: بالحقيقة (٢٢) ط: + هو (٢٣) يش، ش، ط: بذاته. س: بنفسه (٢٤) يش، ش، ط: + آخر. س: – آخر (٢٥) يش، ش، ط: ولو. س: فلو (٢٦) يش، ش، ط: لأن. س: فإن (٢٧) ط: لان يعود. س: لعود هذا (٢٨) يش، ش، ط: + أيضاً (٢٩) يش، ش، ط: – منها (٣٠) ط: ولا. س: فلا.

القسم الثاني، المقالة الثانية

(١) ط: الظلمة. س: الظلمات (٢) ط: والأرض. س: أو الأرض (٣) ط: والنور. س: فالنور (٤) ط: – هذه. س: + هذه (٥) ط: فوق (٦) ط: سلطنة. س: سلطة (٧) ط: + واحد. س: – واحد (٨) ط: ممكن. س: تتمكن (٩) ط: – كثرة (١٠) ط: الحجاب. س: الحجب (١١) ط: يقال (١٢) ط: قاعدة. يش، ش، س: فصل (١٣) يش، ش، ط: لحمد وثواب. س: لحمدة أو ثواب (١٤) ل: – الحق (١٥) يش، ش، ط: فسيأتي. س: وسيأتي (١٦) ط: + عليها. س: – عليها (١٧) يش، ش، ط: سبقت. س: سلفت (١٨) ط: + هو. س: – هو (١٩) يش، ش، ط: النور (٢٠) ط: ومنه ما. يش، ش: ومنه، + وفي بعض النسخ وإلى ما يكون (٢١) يش، ش، ل: – الترتيب (٢٢) س: فعُلم. يش، ش: وفي بعض النسخ فيعلم (٢٣) يش، ش، ط: جعل. س: يجعل (٢٤) ط: – وألف وألفين ومئة ألف (٢٥) ط: + هيهنا (٢٦) يش، ش، ط: قاهر واحد. س: قاهرة (٢٧) ط: – بعضها مع بعض (٢٨) ط: عدًا. س: عدداً عددا (٢٩) ط: وبمشاركات (٣٠) ط: – أصحاب (٣١) ط: عن الاعلين (٣٢) ط: – مثل (٣٣) يش، ش، ط: العلل. س: الفلك (٣٤) ط: التصريف. س: التصرّف (٣٥) ط: ضروري. س: ضرورياً (٣٦) ط: في الكواكب. س: الكوكبية (٣٧) ط: إليها. س: إليه (٣٨) ل: + والذل (٣٩) ط:

ازدواج. س: أزواج (٤٠) القرآن المجيد، سورة الذاريات [٥١] آية ٤٩ (٤١) يش، ش، ط: + فلك. س: - فلك (٤٢) ط: ندركها. س: يدركها (٤٣) القرآن المجيد، سورة السبأ [٣٤]، آية ٣ (٤٤) ط: فكذلك العلم. س: فالعلم (٤٥) ط: العلم (٤٦) ط: العلم بالإنسانية. س: في الإنسانية (٤٧) يش، ش، ط: يجد (٤٨) يش، ش، ط: كان هو أولى. س: فهو أولى (٤٩) القرآن المجيد، سورة يوسف [١٢]، آية ٢٤ (٥٠) ط: المينوية (٥١) يش، ش، ط: متفقون. س: كانوا متفقين (٥٢) ط: الكثيرين. س: كثيرين. يش، ش: + في بعض النسخ وليس إذا لم يقتض الإنسانية الكثرة لا اقتضاء كثرتها الوحدة، والأوّل أولى من الثاني (٥٣) القرآن المجيد، سورة إبراهيم [١٤]، آية ٤٨ (٥٤) القرآن المجيد، سورة النور [٢٤] آية ٣٥ (٥٥) يش، ش، ط: قبلت. س: يقبل (٥٦) ط: - وووجودها... برزخي (٥٧) ط: مشاركة. س: متشاركة (٥٨) س: هيئته (٥٩) ط: شيء (٦٠) يش، ش، ط: بالأشدية. س: بالشدة (٦١) يش، ش، ط: - وقدرته.

القسم الثاني، المقالة الثالثة

(١) ط: وهو. س: فهو (٢) ط: توقف. س: يتوقف (٣) ط: فلا يمكن. س: فلم يمكن. يش، ش: لا يمكن (٤) ط: الكوكب تارة راجع (٥) ل: فيكون (٦) ش: التشبيهات (٧) ط: لو (٨) ط: وحصل (٩) ل، س: يفيض (١٠) يش، ش، ط: يستدل. س: استدل (١١) ط: فلا (١٢) ط: + كلام. س: - كلام. (١٣) ط: - وهو. س: + وهو (١٤) ط: بالعدم فيلزم منه أن يكون (١٥) ط: - أيضاً. س: + أيضاً (١٦) ط: حركات. س: حركة (١٧) يش، ش، ط: - وبما. س: هوية.

القسم الثاني، المقالة الرابعة

(١) ط: أما. س: فأما (٢) يش، ش، ط: لموضوعاتها. س: وموضوعاتها (٣) يش، ش، ط: هو. س: + وهو (٤) ش: + وفي بعض النسخ والشهب، وهذا أولى (٥) ط: + من. س: - من (٦) يش، ش، ط: في هذا (٧) ط: الثلث. س: الثلاثة (٨) يش، ش، ط: أخو. س: أخ (٩) ط: - إليه. س: + إليه (١٠) ط: الحركات. س: الحركة (١١) ط: به يشبه. س: تشبه (١٢) ش: لأناث، + في بعض النسخ حصة الأناث، وهو أظهر وأولى (١٣) يش، ش، ل، س: - يعني جبرئيل عليه السلام (١٤) ط: لم يمكن. س: لم تكن (١٥) ط: وإن. س: فإن (١٦) يش، ش، ط: منها. س: فيها (١٧) ط: مدبر. س: نوراً مدبراً (١٨) يش، ش، ط: الأزال. س: الأزل (١٩) يش، ش، ط: الحوادث. س: للحوادث (٢٠) ط: فلو. س: ولو (٢١) يش، ش، ط: يلزم. س: يلزمه (٢٢) ش، ط: استوفي (٢٣) يش، ش، ط: + أيضاً. س: - أيضاً (٢٤) يش، ش، ط: + يكن. س: - يكن (٢٥) يش، ط: فالنور. ش: فإن النور (٢٦) يش، ش، ل، س، ط: - فصل [زاد كربن عليه. م.] (٢٧) يش، ش، ط: ولا. س: فلا (٢٨) ط: فلا. ش، س: ولا (٢٩) ط: لا يتأتى. س: ما يأتي (٣٠) ط: + أن يكون. يش، س: - أن يكون (٣١) ش: + في بعض النسخ تشبثاً (٣٢) ش: + في بعض النسخ في (٣٣) ش: + في بعض النسخ ينسو (٣٤) ش: + في بعض النسخ يقبل (٣٥) يش، ش، ط: أبداننا، س: بدننا (٣٦) يش، ش، ط، ل، س: - فصل. [زاد كربن عليه. م.] (٣٧) ط: صياص. س: صياصي (٣٨) ط: أصلا. س: + أصلاً (٣٩) ط: فصور. س:

فصورة (٤٠) ش، ط: ظهر (٤١) يش، ش، ط: مشاهدة (٤٢) ل، س: مثال. يش، ش: وللنور المدبر إشراق على مُثُل (٤٣) يش، ش، ط: ومبصرة للأنوار. س: مبصرة.

القسم الثاني، المقالة الخامسة

(١) ل: حقيقة. يش، ش: حقبة (٢) ط: مشتاق... مشتاق. س: يشتاق... يشتاق (٣) ط: – الحكماء. يش، ش، س: + الحكماء (٤) يش، ش، ط: اسفهبذ. س: اسفهبدي (٥) يش، ش، ط: – لمزاجها الأشرف. س: + لمزاجها الأشرف (٦) ط: عاشق للظلمات. يش، ش: عاشق الظلمات [غَسَقَ النورُ الاسفهبذي الظلمات، وظاهر أنّ «غاسق» صحيص، كما في النسخ «ل» و«س».م.] (٧) ط: مأواه. س: ما وراءه. يش، ش: – ما وراءه (٨) ط: ينجذب. س: منجذب (٩) القرآن المجيد: سورة الحجر [١٥]، آية ٤٤ (١٠) ل: المتصرفة. يش، ش: المتفرقة، + في بعض النسخ المستظلمة (١١) ط: صياص. س: صياصي (١٢) ط: الصيصية الإنسية. س: الصياصي الإنسانية. يش، ش: الصيصية الإنسانية (١٣) يش، ش، ط: صيصية صامتة. س: الصيصية الصامتة (١٤) القرآن المجيد، سورة النساء [٤]، آية ٥٦ (١٥) القرآن المجيد، سورة السجدة [٣٢]، آية ٢٠ (١٦) القرآن المجيد، سورة الأنعام [٦]، آية ٣٨ (١٧) القرآن المجيد، سورة المؤمن [٤٠]، آية ١١ (١٨) القرآن المجيد، سورة الدخان [٤٤]، آية ٥٦ (١٩) ط: صيصيته. س: الصيصية (٢٠) ش: + وفي بعض النسخ كمعلقات (٢١) يش، ش، ط: فكلما (٢٢) ط: قدسياً تقدس، س: قديسا بقداس (٢٣) يش، ش، ط: – عالم. س: + عالم (٢٤) ط: المشي. س: الشيء. يش، ش: شيء (٢٥) ط: أزهقته (٢٦) ط: ها. س: هذا. يش، ش: – نحو هذا (٢٧) يش، ش، ط: الصيصية. س: صيصيته (٢٨) ط: ثلث. يش، ش: ثلثة (٢٩) ط: – الغالبة. س: + الغالبة. يش، ش: العالية (٣٠) يش، ش، ط:+ تعالى (٣١) القرآن المجيد، سورة الرعد [١٣]، آية ٢٩ (٣٢) القرآن المجيد، سورة مريم [١٩]، آية ٦٨ (٣٣) القرآن المجيد، سورة هود [١١]، آية ٩٤ (٣٤) ط: + ثابتة (٣٥) ط: – انهم. س: + انهم (٣٦) ط: البرازخ. س: + البرازخ (٣٧) ش، ط، س: الأجساد. يش: الأمثال (٣٨) يش، ش، ط: من. س: – من (٣٩) ط: فلا (٤٠) ط: انفتح. يش، ش، س: فانفتح (٤١) ط: نهاية. يش، ش، س: النهاية (٤٢) ط: – السابقين. س: – القواهر، + السابقين. يش، ش: + في بعض النسخ بالسابقين (٤٣) ط: فقه. س: قد. يش، ش، فقد (٤٤) ط: يشهد. س: شهدت (٤٥) ش: + في بعض النسخ عالمة بحركاتها (٤٦) ط: وإن. س: فإن (٤٧) يش، ش، ط: محفوظة. س: مضبوطة (٤٨) يش، ش، ط: + نفس. س: – نفس (٤٩) ط: بما. س: عما (٥٠) ط: – فوقها. س: + فوقها. يش، ش: وقواها (٥١) يش، ش، ط: لا يكون. س: ما كان (٥٢) ل، س: – فصل. يش، ش: + وفي بعض النسخ فصل (٥٣) ط: + فإنها. س: – فإنها. يش، ش: ما يلتقي الكاملون من المغيبات (٥٤) ل، س: – فتناجيهم بالغيب (٥٥) يش، ش، ط: في مواجيدهم. س: بالمواجيد (٥٦) القرآن المجيد، سورة يوسف [١٢]، آية ١١١ (٥٧) يش، ش، ط: + عالم (٥٨) يش، ش، ط: + يبرز. س: – يبرز (٥٩) القرآن المجيد، سورة القمر [٥٤]، آية ٥٢ – ٥٣ (٦٠) ط: فليست (٦١) ط: – ما يدرك. يش، ش: من الذكر ما يدرك (٦٢) يش، ش، ط: + التقديس. س: – التقديس (٦٣) يش، ش، ط: ومطرح. س: مطلع (٦٤) ط: فقدّسهن. س: فقدّسها (٦٥) ط: – في جولتها. س: + في جولتها (٦٦) ط: + فصل. يش. ش، س: – فصل [زاد كربن عليه.م.] (٦٧) ط: يوم القيامة. يش. ش، س: وقت القيام (٦٨) ط: – هم. يش، ش، س: + هم (٦٩) ط: من السبل، س:

ينهجون السبيل (٧٠) ط: + الله. يش. ش، س: - الله (٧١) ط: طواغيث. يش، ش: الطواغيت (٧٢) ش: + في أكثر النسخ رداء (٧٣) يش، ش، ط: + منه . س: - منه (٧٤) ط: - صلى... سم. يش. ش، س: + صلى... سلم (٧٥) القرآن المجيد، سورة الأنعام [٦]، آية ٥٩ (٧٦) ط: يشوبها. س: يشوبه (٧٧) ط: + كلها. يش، س: - كلها (٧٨) يش، ش، ط: عز وجل (٧٩) ط: كل. س: وكل (٨٠) يش، ش، ط: كثرت. س: ذرت (٨١) ل: ما ضاع إخواني (٨٢) يش، ش، ط: - فيه. س: + فيه (٨٣) ط: + أهله عن. س: إلا أهله لمن (٨٤) يش، ش، ط: التأمل لنور الله. س: تأمل نور الله (٨٥) ط: الحرص (٨٦) القرآن المجيد، سورة آل عمران (٣)، آية ٤ (٨٧) القرآن المجيد، سورة العنكبوت [٢٩]، آية ٦٤ (٨٨) القرآن المجيد، سورة الأنفال [٨]، آية ٤٥ (٨٩) القرآن المجيد، سورة البقرة [٢]، آية ١٣٢ (٩٠) يش، ش، ط: المعبود. س: المقبول.

مصطلحات الكتاب

إن الرقم الوارد بعد توضيح المصطلح هو رقم المقطع الموجود في هذه النسخة.

النور: إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر ولا شيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف.(١٠٧)

والشيء: ينقسم إلى نور وضوء في حقيقة نفسه، وإلى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه. والنور والضوء المراد بهما واحد ها هنا، إذ لست أعني به ما يعدّ مجازياً، كالذي يُعنى به الواضح عند العقل، وإن كان يرجع حاصله في الأخير إلى هذا النور. والنور ينقسم إلى ما هو هيئة لغيره، وهو النور العارض، وإلى نور ليس هو هيئة لغيره، وهو النور المجرّد والنور المحض. وما ليس بنور في حقيقة نفسه ينقسم إلى ما هو مستغنٍ عن المحل، وهو الجوهر الغاسق، وإلى ما هو هيئة لغيره، وهي الهيئة الظلمانية. (١٠٨)

فالنور المحض المجرّد نور لنفسه، وكل نور لنفسه فهو نور محض مجرّد.

والنور العارض المحسوس ليس بغني في نفسه، وإلا ما افتقر إلى الغاسق. فلما قام به، فهو فاقر ممكن، ووجوده ليس من الجوهر الغاسق، وإلا لازمه واطرد معه، وليس كذا، كيف والشيء لا يوجب أشرف من ذاته؟ فالمعطى لجميع الجواهر الغاسقة أنوارها غير ماهياتها المظلمة وهيئاتها الظلمانية.(١٠٩)

والجوهر الغاسق جوهريته عقلية وغاسقيته عدمية؛ فلا يوجد من حيث هو كذا، بل هو في الأعيان مع الخصوصيات.(١١١)

فليكن أن النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لغيره بذاته، وهو أظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائداً على حقيقته. والأنوار العارضة أيضاً ليس ظهورها لأمر زائد عليها، فتكون في نفسها خفية، بل ظهورها إنما هو لحقيقة نفسها. وليس أن النور يحصل ثم يلزمه الظهور، فيكون في حد نفسه ليس بنور، فيُظهر شيء آخر، بل هو ظاهر وظهوره نوريته.(١١٧)

والنور ينقسم إلى نور في نفسه لنفسه، وإلى نور في نفسه وهو لغيره. والنور العارض عرفت أنه نور لغيره، فلا يكون نوراً لنفسه وإن كان نوراً في نفسه، لأن وجوده لغيره. والجوهر الغاسق ليس بظاهر في نفسه ولا لنفسه على ما عرفت.(١٢١)

الغني: هو ما لا يتوقف ذاته ولا كمال له على غيره؛ والفقير ما يتوقف منه على غير ذاته أو كمال له. (١٠٨) لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية في المترتبات المجتمعة فيجب أن تنتهي الأنوار القائمة والعارضة والبرازخ وهيئاتها إلى نور ليس وراءه نور، وهو نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيوم، والنور المقدّس، والنور الأعظم الأعلى، وهو النور القهار، وهو الغني المطلق.(١٢٩)

فالنور المجرّد الغني واحد وهو نور الأنوار، وما دونه يحتاج إليه ومنه وجوده، فلا ندّ له ولا مثل له. وهو القاهر لكل شيء ولا يقهره ولا يقاومه شيء، إذ كل قهر وقوة وكمال مستفاد منه.(١٢٩) نور الأنوار: فالنور المجرّد الغني واحد وهو نور الأنوار، وما دونه يحتاج إليه ومنه وجوده، فلا ندّ له ولا مثل له. وهو القاهر لكل شيء، ولا يقهره ولا يقاومه شيء، إذ كل قهر وقوة وكمال مستفاد منه. ولا يمكن على نور الأنوار العدم، فإنه لو كان ممكن العدم لكان ممكن الوجود، ولم يترجح تحققه من نفسه على ما دريت، بل بمرجح، فلم يكن بغنيٍّ حقاً، فيحتاج إلى غني مطلق هو نور الأنوار لوجوب تناهي السلسلة.

ونور الأنوار وحداني لا شرط له في ذاته، وما سواه تابع له. وإذ لا شرط له ولا مضاد له، فلا مبطل له، فهو قيّوم دائم [دايم]. ولا يلحق نور الأنوار هيئة ما نورية كانت أو ظلمانية، ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه.

الهيئة الظلمانية لو كانت فيه، للزم أن يكون له في حقيقة نفسه جهة ظلمانية توجبها،

فيتركّب، فليس بنور محض. والهيئة النورية لا تكون إلا فيما يزداد بها نوراً؛ فنور الأنوار إن استنار بهيئة، فكان ذاته الغنية مستنيرة بالنور الفاقر العارض الذي يوجبه هو بنفسه، إذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نورية، وهو محال. فنور الأنوار لما يتصور أن يحصل به على وحدته كثرة، ولا إمكان لحصول ظلمة من غاسق أو هيئة ولا نورين، فأول ما يحصل منه نور مجرد واحد. ثم لا يمتاز عن نور الأنوار بهيئة ظلمانية مستفادة عن نور الأنوار، فيتعدد جهات نور الأنوار مع ما بُرهن من أن الأنوار سيّما المجردة غير مختلفة الحقائق.(١٣٦)

البرزخ: البرزخ هو الجسم، ويرسم بأنه هو الجوهر الذي يقصد بالإشارة. وقد شوهد من البرازخ ما إذا زال عنه النور، بقي مظلماً. وليست الظلمة عبارة إلا عن عدم النور فحسب. وليس هذا من الأعدام التي يشترط فيها الإمكان، فإنه لو فُرض العالم خلاءً أو فلكاً لا نور فيه، كان مظلماً ولازمه نقص الظلمة مع عدم إمكان النور فيه. فثبت أن كل غير نور ونوراني مظلم. والبرزخ إذا انتفى عنه النور لا يحتاج في كونه مظلماً إلى شيء آخر؛ فهذه البرازخ جواهر غاسقة. بقي من البرازخ ما لا يزول عنه النور، كالشمس وغيرها، وشاركت هذه في البرزخية بما يزول عنه الضوء وفارقته بالضوء الدائم. فما فارقت به هذه البرازخ تلك من النور زائد على البرزخية وقائم بها ، فيكون نوراً عارضاً، وحامله جوهر غاسق. فكل برزخ جوهر غاسق.(١٠٩)

والغواسق البرزخية لها أُمور ظلمانية، كالأشكال وغيرها، وخصوصيات للمقدار؛ وإن لم يكن المقدار زائداً عن البرزخ، إلا أن له تخصّصاً ما ومقطعاً وحدّاً ينفرد به مقدار عن مقدار.(١١١)

لما علمت أن كل نور مشار إليه فهو نور عارض، فإن كان نوراً محضاً، فلا يشار إليه ولا يحل جسماً، ولا يكون له جهة أصلاً.(١١٢)

والبرزخ خفي لنفسه على نفسه، فلا يظهره عند نفسه شيء.(١٢٢)

وأيضاً من طريق آخر: لو أظهره عند نفسه شيء لأظهره النور وكان كل برزخ استنار ظاهراً لنفسه، فكان حياً، وليس كذا. وأي خصوص يوجد للبرزخ بهيئات ظلمانية لا يوجب أن يظهره نور عند نفسه. فيقرر [وتقرر] من جهة أخرى أن ما ظهر نفسه لنفسه،

ظهوره لنفسه ليس بهيئة ما ولا جوهر غاسق ما.(١٢٢)

البرزخ المحيط: اعلم أن للإشارات في جميع الجوانب غايات، وأنه إن لم يكن برزخ محيط بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك، وقد تبين لك تناهي المترتبات المجتمعة الجرمية وغيرها، لكانت الحركة والإشارة عند عبورها وخروجها عن جميع الأجسام واقعة إلى لا شيء، والعدم لا يتصور الإشارة إليه. وسواء كان محيطاً بالكل قابلاً للانفصال أو برازخ كثيرة متألّفة، فإن كل واحد من هذه البرازخ، وإن فُرض أنه غير ممكن أن تنفصل، فلا بدّ من أن تكون مؤتلفة، فيمكن تأليفها وانقسامها، فتقع الحركة إلى لا شيء ولا صوب، وهو محال. والمختلفات لا بدّ من حصول أفرادها أولاً حتى تتركّب، والبسيط يجعل جسماً واحداً دفعة، ثم يتجزى إن كان مما يقبل ذلك؛ فلا بدّ من المحيط غير المنفصل الواحد المتشابه ما يفرض له أجزاء في الوهم. ولا يحصل من نفسه جهتان مختلفتان، فإنه واحد متشابه لا يحصل من نفسه إلا جهة واحدة وهي العلو، وكل ما قرب منه فهو العالي. فإذاً لا يكون الأسفل إلا في غاية البعد عنه وهو المركز، وهذا هو البرزخ المحيط.(١٣٩)

البرزخ الميّت: البرزخ الميت لا يدور بنفسه؛ فإن كل ما له مقصد يقصده ويصل إليه ويفارقه بنفسه، فليس بميت.(١٤١)

والبرازخ العلوية لما كانت غير كائنة [كاينة] ولا فاسدة لا تفارقها [يفارقها] أنوارها المدبّرة بل هي دائمة [دايمة] التصرف فيها.(١٩٣)

الهيولى: هو البرزخ؛ نقول له في نفسه «برزخاً» وبالقياس إلى الهيئات «حاملاً» و «ومحلاً»، وبالقياس إلى المجموع منه ومن الهيئات وهو النوع المركّب «هيولى». هذا على اصطلاحنا نحن. وهيولى الأفلاك غير مشتركة، أي هيئات ببرازخها الثابتة لا يفارقها [تفارقها] ومجموعها لا يتبدل.(٢٠١)

وليست الهيولى في نفسها إلا شيئاً ما مطلقاً أو جوهراً ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما زعموا. فلا شيء في حدّ نفسه أتم بساطة من الهيولى سيما أن جوهريتها هي سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به. فلِمَ ما أدركت ذاتها بهذا التجرّد عن الحوامل والأجزاء، ولم [ولَمَ] ما أدركت الصور التي فيها على أنّا بينّا حال الجوهرية والشيئية

وأن أمثالهما اعتبارات عقلية.(١١٩)

الحياة: والحياة هي أن يكون الشيء ظاهراً لنفسه، والحي هو الدرّاك الفعّال، فالإدراك عرفته، والفعل أيضاً للنور ظاهر، وهو فيّاض لذاته. فالنور المحض حي وكل حي فهو نور محض.(١٢١)

وإن فُرض للجوهر الغاسق حياة وعلم لهيئة زائدة كان على ما سبق؛ وأيضاً لا شك أن الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما سبق. وليست ظاهرة للبرزخ، فإنه غاسق في نفسه؛ كيف يظهر له شيء، إذ لا بدّ لمن يظهر له شيء أن يكون لنفسه ظهور في نفسه؟ فإنه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته. فلما لم يكن البرزخ ظاهراً لنفسه ولا الهيئة ولا البرزخ للهيئة ولا الهيئة للبرزخ، فلا يحصل منهما ظاهر لنفسه. والهيئة لما لم يكن وجودها إلا لغيرها، لم يحصل منا ومن البرزخ شيء قائم بنفسه، بل القائم منهما هو البرزخ. فإن كان شيء ما مدركاً منهما لذاته، فلا يكون إلا ما له ذاته منهما، وهو البرزخ. فإن البرزخ والهيئة شيئان لا شيء واحد، ودريت أنه غير ظاهر في نفسه.(١٢١)

والأنوار المجرّدة المدركة والعارضة كثرتها ظاهرة؛ فلو صدر منه ظلمة لكانت واحدة، وما وجد غيرها من الأنوار والظلمات والوجود يشهد ببطلانه. فنور الأنوار لما يتصور أن يحصل به على وحدته كثرة ولا إمكان لحصول ظلمة من غاسق أو هيئة ولا نورين، فأول ما يحصل منه نور مجرد واحد. ثم لا يمتاز من نور الأنوار بهيئة ظلمانية مستفادة عن نور الأنوار، فيتعدد جهات نور الأنوار مع ما بُرهن من أن الأنوار سيّما المجردة غير مختلفة الحقائق.(١٣٦)

الماهيّة النوريّة: هي كلية ذهنية لا تخصّص نفسها بخارج، وما في العين شيء واحد ليس أصل وكمال، وللذهني اعتبارات لا صور تتصور على العينيّ.(١٣٧)

بهمن: إنّ أول حاصل بنور الأنوار واحد وهو النور الأقرب والنور العظيم وربما سمّاه بعض الفهلوية «بهمن». فالنور الأقرب فقير في نفسه غني بالأول. ووجود نور من نور الأنوار ليس بأن ينفصل منه شيء، فقد علمت أن الانفصال والاتصال من خواص الأجرام، وتعالى نور الأنوار عن ذلك، ولا بأن ينتقل عنه شيء، إذ الهيئات لا تنتقل وعلمت استحالة

الهيئات على نور الأنوار.(١٣٨)

الجود: إفادة ما ينبغي لا لعوض، فالطالب لحمدة أو ثواب معامل، وكذا المتخلص عن مذمّة ونحوها. فلا شيء أشد جوداً ممن هو نور في حقيقة نفسه، وهو متجلٍّ وفياض لذاته على كل قابل، والملك الحق هو من له ذات كل شيء، وليست ذاته لشيء وهو نور الأنوار.(١٤٤)

المكان: هو باطن حاوية الأقرب، وما لا حاوي له لا مكان له.(١٤٠)

ويلوح لك من هذا أيضاً أن البرازخ مقهورة للأنوار، والأفلاك آمنة من الفساد والشهوات والغضب، فليست الحركة لمراد برزخي، فتكون لمقصد نوري. والكواكب السبعة عهد لها حركات كثيرة فلا بدّ لها من برازخ كثيرة، وكل هذه غير غنية، بل مفتقرة في تحققها وكمالاتها إلى نور مجرّد.(١٤١)

التكثّر: ولما لم يصدر من نور الأنوار غير النور الأقرب وليس في النور الأقرب أيضاً جهات كثيرة، فإنه ترجع الكثرة فيه إلى كثرة جهات ما يقتضيه فيفضي إلى تكثر نور الأنوار، وهو محال. وفي البرازخ كثرة، فإن حصل به برزخ واحد ولم يحصل منه نور، توقف الوجود عنده، وليس كذا. إذ في البرازخ كثرة وفي الأنوار المدبّرة كثرة. (١٤٢)

النور السافل إذا لم يكن بينه وبين العالي حجاب، يشاهد العالي ويشرق نور العالي عليه، فالنور الأقرب يشرق عليه شعاع من نور الأنوار. فإن قيل: يلزم أن تتكثر جهة نور الأنوار بإعطاء الوجود والإشراق، فيقال: الممتنع الموجب للتكثر إنما هو أن يوجد عنه شيئان عن مجرد ذاته وليس ها هنا كذا. أما وجود النور الأقرب، فلذاته فحسب. وأما شروق نوره عليه فلصلوح القابل وعشقه إليه وعدم الحجاب، فها هنا جهات كثيرة وعلة قابلية وشرائط. والشيء الواحد يجوز أن يحصل منه لاختلاف أحوال القوابل وتعددها أشياء متعددة مختلفة.(١٤٣)

الهيئة الظلمانيّة: وإن حصل من النور الأقرب .. نور مجرّد وهكذا من هذا النور نور مجرّد آخر فلم يتأدَّ إلى البرازخ. ثم ما دام كل واحد نوراً، فمن حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر الغاسق فلا بدّ وأن يكون النور الأقرب يحصل به برزخ نور مجرّد. فإن له فقراً في نفسه

وغنى بالأول. فله تعقل فقره، وهو هيئة ظلمانية له. وهو يشاهد نور الأنوار ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الأنوار، إذ الحجب إنما تكون في البرازخ والغواسق والأبعاد، ولا جهة ولا بعد لنور الأنوار ولا للأنوار المجردة بالكلية. فبما يشاهد من نور الأنوار، ليستغسق ويستظلم نفسه بالقياس إليه، فإن النور الأتم يقهر النور الأنقص. فبظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الأنوار بالنسبة إليه، يحصل منه ظل هو البرزخ الأعلى الذي لا برزخ أعظم منه، وهو المحيط المذكور. وباعتبار غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته، يحصل منه نور مجرّد آخر. فالبرزخ ظله والنور القائم ضوء منه، وظله إنما هو لظلمة فقره. ولسنا نعني بالظلمة إلا ما ليس بنور في ذاته ها هنا.(١٤٢)

الإبصار: الإبصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين، وليس بخروج شيء من البصر، فليس إلا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير. وأما الخيال والمثل في المرايا. وحاصل المقابلة يرجع إلى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر. فإن القرب المفرط إنما يمنع الرؤية؛ لأن الاستنارة أو النورية شرط للمرئي فلا بدّ من النورين: نور باصر ونور مبصر. والجفن لدى الغموض لا يتصور استنارته بالأنوار الخارجة، وليس لنور البصر من القوة النورية ما ينوّره فلا يرى لعدم الاستنارة. وكذا كل قرب مفرط. والبعد المفرط في حكم الحجاب لقلة المقابلة. فالمستنير أو النور كلما كان أقرب، كان أولى بالمشاهدة ما بقي نوراً أو مستنيراً.(١٤٥)

اللذة: فنور الأنوار له قهر بالنسبة إلى ما سواه، ولا يعشق غيره ويعشق نفسه، لأن كماله ظاهر له وهو أجمل الأشياء وأكملها، وظهوره لنفسه أشد من كل ظهور لشيء بالقياس على غيره ونفسه. وليست اللذة إلا بالشعور بالكمال الحاصل من حيث إنه كمال وحاصل. فالغافل عن حصول الكمال لا يلتذ. وكل لذة للالاذ إنما هي بقدر كماله وإدراكه لكماله، ولا أكمل ولا أجمل من نور الأنوار، ولا أظهر منه لذاته ولغيره، فلا ألذ منه لذاته وغيره. وهو عاشق لذاته فحسب، ومعشوق لذاته وغيره.

وفي سنخ النور الناقص عشق إلى النور العالي، وفي سنخ النور العالي قهر للنور السافل. وكما لا يزيد ظهور نور الأنوار لذاته على ذاته، فلا تزداد [يزداد] لذته وعشقه على ذاته. وكما لا يقاس نورية غيره إليه، فلا يقاس لذة غيره وعشق غيره إلى لذته بذاته وعشقه لذاته،

ولا عشق الأشياء وتلذذها بغيره إلى عشقها وتلذذها به. فانتظم الوجود كله من المحبة والقهر، وسيأتيك تتمة هذا.

فللنور الأقرب مشاهدة لنور الأنوار وشروق منه عليه، ومحبة له ولنفسه، ومحبته لنفسه مقهورة في قهر محبة نور الأنوار.(١٤٧)

النور السانح: إشراق نور الأنوار على الأنوار المجردة ليس بانفصال شيء منه كما تبين لك، بل هو نور شعاعي يحصل منه في النور المجرد على مثل ما مرّ في الشمس على ما يقبل منها، والمشاهدة أمر آخر كما ضربنا لك المثال. فالنور الحاصل في النور المجرّد من نور الأنوار هو الذي نخصّصه باسم «النور السانح» وهو نور عارض. والنور العارض ينقسم إلى: ما يكون في الأجسام، وإلى ما يكون في الأنوار المجرّدة. (١٤٩)

أرباب الأصنام وطلسمات البسائط: فبمشاركات أشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة في الجميع مع جهة الفقر، يحصل الثوابت وكرتها وصور الثوابت المتناسبة باعتبار مشاركة أشعة بعضها مع بعض؛ وبمشاركات الأشعة مع جهة الاستغناء والقهر والمحبة والمناسبات العجيبة بين الأشعة الشديدة الكاملة والبواقي، تحصل الأنوار القاهرة أرباب الأصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسائط والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت.(١٥٢)

صاحب الطلسم: فمبدأ كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو «صاحب الطلسم» والنوع القائم النوري. وبحسب ما يقع أرباب الطلسمات تحت أقسام المحبة والقهر والاعتدال لمباديها تختلف في الكواكب وغيرها ما يوجد سعدية ونحسية واعتدالاً. والأنواع النورية القاهرة أقدم من أشخاصها أي متقدّمة عقلاً. والإمكان الأشرف يقتضي وجود هذه الأنواع النورية المجردة.(١٥٣)

الأنوار القاهرة: فالأنوار المجردة تنقسم إلى أنوار قاهرة، وهي التي لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع ولا بالتصرف؛ وفي الأنوار القاهرة أنوار قاهرة أعلون وأنوار قاهرة صورية أرباب الأصنام؛ وإلى أنوار مدبّرة للبرازخ، وإن لم تكن منطبعة فيها يحصل من كل صاحب صنم في ظله البرزخي باعتبار جهة عالية نورية، والبرزخ إنما هو من جهة فقرية، إذا كان برزخه قابلاً لتصرف نور مدبر. والنور المجرّد لا يقبل الاتصال والانفصال، فإن

الانفصال وإن كان عدم الاتصال، لا يقال إلا فيما يمكن فيه الاتصال. والأعلون جهات فقرهم تظهر في البرزخ المشترك، وتظهر أيضاً في أصحاب الطلسمات جهات فقر الأعلين بجهة فقرية تنقص من نوريته. والفقر في السافلين أكثر منه في الأعلين. والنهاية في المترتبات [الترتيبات] واجبة، فلا يلزم من كل قاهر قاهر، ولا عن كل كثرة كثرة، ولا عن كل شعاع شعاع، وينتهي النقص إلى ما لا يقتضي شيئاً أصلاً، وإن كان لزوم الكثرة إنما يتصور عن كثرة ولزوم القاهر عن قاهر.(١٥٥)

النور القاهر يجوز أن يحصل منه باعتبار أشعته أمراً لا يماثله، بل يصدر ما يصدر عن بعض الأعلين من ذاته وباعتبار أنوار كثيرة شعاعية فيه، فتصير كجزء للعلة، فيحصل من المجموع المعلول مخالفاً له. ثم المعلول يقبل من أشعة أخرى مما يقبل علته وزيادة شعاع من علته، فيقع اختلافات كثيرة في القواهر. ويجوز أن يحصل من مجموع أمور غير ما يحصل من أفرادها، ويجوز أن يكون البسيط حاصلاً من أشياء مختلفة.(١٧٢)

فإن القاهر إنما يفيض النور المجرّد المدبّر لكمال البرزخ من الأرباب العظيمة، وتدبيره على ما يليق بتصرف البرازخ متناهي القوة، ليستحكم مع البرازخ علاقته.(١٢٣)

النور الأسفهبد: وإذا كانت الأفلاك حيّة ولها مدّبرات، فلا تكون مدّبراتها عللها، إذ لا تستكمل العلة النورية بالجوهر الغاسق. ولا يقهرها الغاسق بالعلاقة، فإن النور المدبّر مقهور من وجه بالعلاقة. فيكون مدبّرها نوراً مجرّداً قد نسمّيه «النور الأسفهبد».(١٩٢)

العلم: هو قاعدة الإشراق، وهو أن علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له إما بأنفسها أو متعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبّرات العلوية.(١٦٢)

ومعنى قولهم: «إن في عالم العقل إنساناً كلياً»، أي نوراً قاهراً فيه اختلاف أشعة متناسبة يكون ظله في المقادير صورة الإنسان؛ وهو كلي لا بمعنى أنه محمول، بل بمعنى أنه متساوي نسبة الفيض على هذه الأعداد، وكأنه الكل وهو الأصل.(١٦٩)

وليس هذا الكلي ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة، فإنهم معترفون بأن له ذاتاً متخصّصة وهو عالم بذاته، فكيف يكون معنى عاماً؟ وإذا سمّوا في الأفلاك كرة كلية

وأخرى جزئية، لا يعنون به الكلي المشهور في المنطق، فتعلم هكذا.(١٦٩)

الحركة: كل هيئة لا يتصور ثباتها، هي الحركة. وكل ما لم يكن زماناً ثم حصل، فهو حادث. وكل حادث إذا حدث فشيء مما توقف عليه هو حادث، إذ لا يقتضي الحادث وجود نفسه، إذ لا بدّ من مرجّح في جميع الممكنات. ثم مرجّحه إن دام مع جميع ما له مدخل في الترجيح، لدام الشيء، فلم يكن حادثاً؛ ولما كان حادثاً، فشيء مما يتوقف عليه هذا الحادث حادث؛ ويعود الكلام إلى ذلك الشيء، فلا بدّ من التسلسل، والسلسلة الغير المتناهية مجتمعة وجودها محال. فلا بدّ من سلسلة غير متناهية لا يجتمع آحادها ولا تنقطع، ولا يعود الكلام إلى أول حادث بعد الانقطاع. فينبغي أن يكون في الوجود حادث متجدّد لا ينقطع. وما يجب فيه لماهيته التجدّد، إنما هو الحركة.(١٧٨)

أنوار قاهرة متكافئة: ولتعلم أن تقدم القواهر بعضها على بعض تقدم عقلي لا زماني. والقواهر لا يقدر البشر على إحصائها وضبط ترتيبها. وليست هي ذاهبة في الطول فحسب، بل منها متكافئة. فإن الأعلين بجهاتها الكثيرة النورية أو مشاركة بعضها مع بعض يجوز أن يصدر عنها وجود أنوار قاهرة متكافئة. ولولا ذلك، ما حصلت أنواع متكافئة، وما يحصل من أنوار القواهر عن القواهر الأعلين باعتبار مشاهدتها لنور الأنوار ولكل عال، أشرف مما يحصل من جهة الأشعة. وفي الأشعة مراتب وطبقات. ففي القواهر أصول طولية قليلة الوسائط الشعاعية والجوهرية، هي الأمهات؛ ومنها عرضية من أشعة وساطية على طبقات.(١٨٣)

الزمان: هو مقدار الحركة، إذ جمع في العقل مقدار متقدّمها ومتأخرها. وضُبط بالحركة اليومية، فإنها أظهر الحركات. وتحدس من تأخيرك لأمر، إذا أدّى إلى فوات ما يتضمن تقدمه، إن أمراً ما قد فاتك، وهو الزمان. وتعرف أنه مقدار الحركة لما ترى من التفاوت وعدم الثبات. والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدأ زماني. فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده. فلا يكون نفس العدم، فإن العدم للشيء قد يكون بعد، ولا أمراً ثابتاً يجتمع معه، فهو أيضاً قبلية زمانية، فيكون قبل جميع الزمان زمان، وهو محال. فالزمان لا مبدأ له.(١٨٤)

والفيض أبدي، إذ الفاعل لا يتغير ولا ينعدم، فيدوم العالم بدوامه. وما يقال: «إن الفيض لو دام، لساوى مبدعه» لا يلزم، لما دريت أن النير يتقدّم على الشعاع. وإن كان قد استدل [يستدل] بوجود الشعاع وعدمه على وجود النير قبله وعدمه قبل عدمه فيما يمكن ذلك، أما الموجب في نفسه فلا يساوي ما يوجبه، بل هو منه وبه.(١٨٦)

الجسم: كل جسم، فإما أن يكون فارداً، وهو ما لا تركّب فيه من برزخين مختلفين؛ وإما أن يكون مزدوجاً، وهو ما يتركّب منهما. وكل فارد، فإما أن يكون حاجزاً، وهو الذي يمنع النور بالكلية؛ وإما لطيفاً، وهو الذي لا يمنعه أصلاً؛ وإما مقتصداً، وهو الذي يمنعه منعاً غير تام، وله في المنع مراتب. والأفلاك حاجزها مستنير، وغيره لطيف؛ وهي برازخ قاهرة لا تفسد ولا تبطل لما بينا لك من دوام الحركات وموضوعاتها. البرزخ القابس هو ما تحتها، ولم يخرج الفارد القابس عن الأقسام الثلاثة: إما أن يكون قابساً حاجزاً، كالأرض؛ أو مقتصداً كالماء؛ أو لطيفاً كالفضاء. وليس بيننا وبين البرازخ العلوية حاجز ولا مقتصد، وإلا حجب عنا الأنوار العالية، فليس إلا الفضاء. وما ترى من السحب وغيرها فإنما هي من أبخرة، وهي مقتصدة اقتصاداً ما. والماء طبعه الاقتصاد إلا أن يمازجه شيء آخر يكدّره. وكل مركّب فبحسب الغلبة ينسب إلى أحد هذه. والمركّبات القابسية إذا كانت مقتصدة، كالبلور، فإنما اقتصادها لغلبة الفارد المقتصد وهو الماء.(١٩٤)

طلسم «ارديبهشت»: والنار ذات النور شريفة لنوريتها، وهي التي اتفقت الفرس على أنها طلسم «ارديبهشت» وهو نور قاهر فيّاض لها. فهذه الأشياء ينقلب بعضها إلى بعض، فلها هيولى مشتركة. (٢٠١)

جبرايل «اسفهبد الناسوت»: والمزاج الأتم ما للإنسان فاستدعى من الواهب كمالاً. والأنوار القاهرة علمت استحالة تغيراتها فإن تغيّرهم لا يكون إلا التغيّر الفاعل، وهو نور الأنوار. ويستحيل عليه، فلا تغير له ولا لها. وإنما يحصل من بعضها الأشياء لاستعداد متجدّد لتجدّد الحركات الدائمة. ويجوز أن يكون الفاعل تاماً ويتوقف الفعل على استعداد القابل، فبقدر الاعتدال يقبل من الهيئات والصور التي ذكرناها في النسب العقلية في الأنوار القاهرة والوضعية التي للثوابت، وما يليق. ويحصل من بعض الأنوار القاهرة، وهو

صاحب طلسم النوع الناطق، يعني جبرايل عليه السلام، وهو الأب القريب من عظماء رؤساء الملكوت القاهرة «روانبخش»، روح القدس، واهب العلم والتأييد، معطي الحياة والفضيلة، على المزاج الأتم الإنساني نور مجرّد هو النور المتصرف في صياصي الإنسية، وهو النور المدبر الذي هو «اسفهبد الناسوت»، وهو المشير على نفسه بالأنائية.(٢١٠)

وليس هذا النور موجود [موجوداً] قبل البدن فإن لكل شخص ذاتاً يعلم نفسها وأحوالها الخفية على غيرها. فليست الأنوار المدبّرة الإنسية واحدة، وإلا ما علم واحد كان معلوماً للجميع، وليس كذا. فقبل البدن إن كانت هذه الأنوار موجودة لا يتصور وحدتها، فإنها لا تنقسم بعد ذلك، إذ هي غير متقدرة ولا برزخية حتى يمكن عليها بالانقسام ولا تكثيرها، فإن هذه الأنوار المجرّدة قبل الصياصي لا تمتاز بشدة وضعف، إذ كل رتبة من الشدة والضعف ما لا يحصى، ولا عارض غريب. فإنها ليست في عالم الحركات المخصّصة حينئذٍ. فلمّا لم يمكن كثرتها ولا وحدتها قبل تصرّف الصياصي فلا يمكن وجودها.(١٣٠)

الصيصية: صنم للنور الإسفهبد.(٢١٧) لا يتصرف في البرزخ إلا بتوسّط مناسبة ما، وهي ما له مع الجوهر اللطيف الذي سمّوه «الروح»، وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة، وهو متبدّد في جميع البدن، وهو حامل القوى النورية ويتصرف النور الإسفهبد في البدن بتوسطه ويعطيه النور. وما يأخذ من النور السانح من القواهر ينعكس منه على هذا الروح.(٢١٨)

فإن النور الإسفهبد وإن لم يكن مكانياً ولا ذا جهة، إلا أن الظلمات التي في صيصيته مطيعة له.(٢١٩)

التذكّر: فليس التذكر إلا من عالم الذكر، وهو من موانع [مواقع] سلطان الأنوار الإسفهبدية الفلكية فإنها لا تنسى شيئاً.

والصور الخيالية على ما فُرضت مخزونة في الخيال باطلة مثل هذا؛ فإنها لو كانت فيها لكانت حاضرة له وهو مدرك لها. فلا يجد الإنسان في نفسه عند غيبته عن تخيل زيد شيئاً مدركاً له أصلاً؛ بل إذا أحسّ الإنسان بشيء ما يناسبه، أو تفكّر فيه بسبب من الأسباب،

ينتقل فكره إلى زيد فيحصل له استعداد استعادة صورته من عالم الذكر. والمعيد من عالم الذكر إنما هو النور المدبر.(٢٢١)

والصيصية الإنسية خلقت تامة يتأتى بها جميع الأفاعيل، وهي أول منزل للنور الإسفهبذ [الإسفهبد] على رأي حكماء المشرق في عالم البرازخ. ولما كان الجوهر الغاسق مشتاقاً بطبعه إلى نور عارض ليظهره ونور مجرّد ليدبّره ويحيي به، فإن الغاسق إنما هو من جهة الفقر في القواهر. وكما أن الفقير يشتاق [مشتاق] إلى الاستغناء فكذا الغاسق يشتاق [مشتاق] إلى النور.(٢٢٩)

المُثُل المعلقة: والسعداء من المتوسطين، والزهّاد من المتنزهين قد يتخلصون إلى عالم المُثُل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية، ولها إيجاد المُثُل والقوة على ذلك. فيستحضر من الأطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك على ما يشتهي. وتلك الصور أتم مما عندنا، فإن مظاهر هذه وحواملها ناقصة، وهي كاملة. ويخلّدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية.(٢٤٤)

وأما أصحاب الشقاوة الذين كانوا ﴿حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾[1]، ﴿فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾[2]، سواء كان النقل حقاً أو باطلاً. فإن الحجج على طرفي النقيض فيه ضعيفة إذا تخلصوا عن الصياصي البرزخية يكون لها ظلال من الصور المعلقة على حسب أخلاقها.(٢٤٥)

والصور المعلقة ليست مُثُل أفلاطون، فإن مُثُل أفلاطون نورية [ثابتة]، وهذه مُثُل معلقة[3]: ظلمانية ومستنيرة، للسعداء على ما يلتذون به بيض مُرد، وللأشقياء سود زرق. ولما كانت الصياصي المعلقة ليست في المرايا وغيرها وليس لها محل فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم، وربما تنتقل في مظاهرها، ومنها يحصل ضرب من الجن والشياطين. وقد شهد جمع لا يحصى عددهم من أهل «دَرَبند»، وقوم لا يعدّون من أهل مدينة

(١) سورة مريم، آية ٦٨.

(٢) سورة العنكبوت، آية ٣٧.

(٣) بحسب حكمة الإشراق: هو عالم برزخ متوسط بين المعقول والمحسوس، وهو عالم الخيال والمرآة التي تنعكس عليها صور جميع الموجودات المعقول منها والمحسوس، وينطوي على مُثُل لأفراد ذات طبيعة غير مفارقة تماماً.

تسمى «ميانج» أنهم شاهدوا هذه الصور كثيراً بحيث إن أكثر المدينة كانوا يرونهم دفعة في مجمع عظيم على وجه ما أمكنني دفعهم. وليس ذلك مرة أو مرتين، بل في كل وقت يظهرون؛ ولا تصل إليهم أيدي الناس. وقد جرّب من أمور أخرى صياصي متدرّعة غير ملموسة ليس مظهرها الحس المشترك، بل تكاد تتدرّع لجميع البدن وتقاوم البدن وتصارع الناس.(٢٤٦)

العوالم: إنّ العوالم أربعة: أنوار قاهرة، وأنوار مدبّرة، وبرزخيان، وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها العذاب للأشقياء. ومن هذه النفوس والمُثُل المعلقة يحصل الجن والشياطين؛ وفيها السعادات الوهمية. وقد تحصل هذه المُثُل المعلقة حاصلة جديدة وتبطل كما للمرايا والتخيّلات. وقد تخلقها الأنوار المدبّرة الفلكية لتصير مظاهر لها في البرازخ عند المصطفين. وما يخلقها المدبّرات تكون نورية وتصحبها أريحية روحانية. ولما شوهدت هذه المُثُل وما نسب إلى الحس المشترك، فدل على أن المقابلة ليست بشرط للمشاهدة مطلقاً؛ بل إنما توقف عليها الإبصار، لأن فيها ضرب من ارتفاع الحجب.(٢٤٧)

علم الأشباح المجردة: وهذا العالم المذكور نسمّيه «عالم الأشباح المجرّدة» وبه تحقق بعث الأمثال [الأجساد] والأشباح الربّانية وجميع مواعيد النبوة، وقد يحصل من بعض نفوس المتوسّطين ذوات الأشباح المعلقة المستنيرة التي مظاهرها الأفلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها على حسب طبقات الأفلاك مرتبة مرتبة، ومرتقى المتقدّسين والمتألهين أعلى من عالم الملائكة.(٢٤٨)

المصادر والمراجع

• القرآن الكريم.

١- أعمــال السهروردي

• السهروردي، شهاب الدين، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، المجمعة الثانية، تصحيح هنري كوربان، مؤسسة مطالعات وتحقيقات، طهران، ١٣٧٢ هـ.

• السهروردي، شهاب الدين، **التلويحات**، مجموعة مصنَّفات شيخ الإشراق، المجموعة الأولى، تصحيح هنري كوربان، مؤسسة مطالعات وتحقيقات، طهران، ١٣٧٢ هـ.

• السهروردي، شهاب الدين، **المشارع والمطارحات**، مجموعة مصنَّفات شيخ الإشراق، المجموعة الأولى، تصحيح هنري كوربان، مؤسسة مطالعات وتحقيقات، طهران، ١٣٧٢ هـ.

• السهروردي، شهاب الدين، **المقاومات**، مصنفات شيخ الإشراق، المجموعة الثانية، تصحيح هنري كوربان، مؤسسة مطالعات وتحقيقات، طهران، ١٣٧٢ هـ.

• السهروردي، شهاب الدين، **حكمة الإشراق**، تحقيق وتعليق حسين ضيائي وجون والبردج، Brigham Young University Press.

• السهروردي، شهاب الدين، سه رسالة از شيخ اشراق، انجمن شاهنشاهي، ١٣٩٧هـ.

• السهروردي، شهاب الدين، **شرح الإشارات والتنبيهات**، انتشارات بيدار، قم.

• السهروردي، شهاب الدين، **كلمة التصوف**، انجمن شاهنشاهي، ١٣٩٧هـ.

٢- مصادر ومراجع

• ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦٨.

• ابن سينا، **منطق المشرقين**، دار الحداثة، بيروت.

• ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكيّة** دار صادر، بيروت.

• الأمين، حسن، **صلاح الدين الأيوبي، بين العباسين والفاطمين والصليبيين**، ط١، دار الجديد، بيروت، ٢٠٠٠.

• الديناني إبراهيم، **إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي**، ط١،دار الهادي، بيروت، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م.

• الشهرزوري، شمس الدين، **شرح حكمة الإشراق**، تحقيق حسن ضيائي تربتي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات، ١٣٧٢هـ.

• الشيرازي، محمد بن إبراهيم (صدر الدين)، **الأسفار الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٣.

• الشيرازي، محمد بن إبراهيم (صدر الدين) **تعليقات على حكمة الإشراق**، ط حجرية.

• طالب ، علي عبد المنعم، **شيخ الإشراق حياته... آثاره وخصائصه الفكرية**، ط١، دار العلم، بيروت، ٢٠٠٢.

• القمي، عباس، **مفتايح الجنان**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ٢٠٠٦.

• كوربان، هنري، **السهروردي الحلبي مؤسس المذهب**، الإشراقي، ط٢، ضمن شخصيات قلقة في الإسلام، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار سينا للنشر، ١٩٩٠.

• مدكور، إبراهيم، **الكتاب التذكاري للسهروردي**، ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢.

• نصر، سيد حسين، شهاب الدين السهروردي، **ضمن الكتاب التذكاري**، المخصص للسهروردي، إشراف إبراهيم مدكور، المكتبة العربية، القاهرة، ١٩٧٤.

يعرض هذا الكتاب فلسفة السهرورديّ دون أحمال النسَّابة وعلماء الغور في الأصول، فهو في نهاية الأمر كتاب ساهم في الحضارة الإسلامية، قدم صورة جديدة، مزج الألوان لانتاج أفق جديد، قد نتفق معه أو نرفضه، فهذا خيار القارىء، ولكنّه يبقى جزءًا مكوِّنًا في حقل تداولي انبنى على أسس الإسلام ونظرته الكونية.



العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر م
تلفاكس: ٥٤٤٦٢٢-٠١ - ref@shurouk.org